

ديكارت أو الفلسفة العنقودية

دكتور
راوية عبد المنعم عباس
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٩
دار المعرفة الجامعية

ويكارت
أو
الفلسفة العقلانية

ديكارت أو الفلسفة الحقيقية

دكتور
راوية عبد المنعم عباس
مطبعة الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٩

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش. مرسى - إسكندرية

قرآن كريم :

بسم الله الرحمن الرحيم

ألم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك الذي أنقض ظهرك
ورفعنا لك ذكرك ، فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
فاذا فرغت فانصب وإلى ربك فارهب .
صدق الله العظيم

- سورة الشرح كاملة . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
ص ٨١٢ .

اھــدا

الى استنسادى الجليل

الدكتور / محمد على ابو ريسان

ايماننا بعطاءه . واعترافنا بفعله

وسيرا على دربه المشرف

تقديم وتحليل للكتاب

بقلم الدكتور : محمد على أبو ريان
أستاذ الفلسفة وتاريخها بجامعة
الاسكندرية

لقد تتابعت المؤلفات عن "ديكارت" (أبي الفلسفة الحديثة) بسافر لغات العالم ، ومن بينها اللغة العربية ولم يخل كتاب يورخ للفلسفة الأوروبية الحديثة باللغة العربية الا وكان الكلام عن ديكارت هو حجر الزاوية فيه . وعلى هذا يصبح الحديث أو البحث في مشكلات الفلسفة الديكارتية أمرا صعبا عسير المنال ما دامت طرقه ، ومداخله قد تم بحثها سواء بأسلوب البحث المرسل أم بأسلوب البحث المقارن . وكذلك فإن الابحاث التي أنجزت عن المدرسة الديكارتية ألقت ضوءا ساطعا . وتراجعيا على المذاهب نفسها مما كان له أثره الكبير في دقة فهمنا لافكار "ديكارت" ووضوح الرؤية بالنسبة لاتجاهات الفلسفة الديكارتية على وجه العموم .

الا اننا نجد في هذا البحث - رغم ما سبقناه من مقدمات كان لابد من تسجيلها - نجد فيه آثارا ومحملة ومحملة للأبحاث السابقة التي أشرنا اليها عن "ديكارت" . فكتابة هذا البحث على الرغم من حداثة عهدها بالتأليف الحر المستقل في مجال الفلسفة بعد حصولها على الدكتوراه تحت اشرافنا ، قد عنيت كل العناية بمتتبع آخر الابحاث التي عرفناها عن فلسفة "ديكارت" وكانت بدايتها من نقطة الانتهاء من هذه الابحاث ، ولهذا جاء البحث في شسوب جديد وبطريقة نقدية مبتكرة لاسيما فيما عرضت له من المنهج الديكارتى ، فهذا الفصل بالذات فيه رؤية جديدة للفلسفة الديكارتية يندر أن نعرض عليها في مؤلف آخر ، بل عسى أن نعرض ، ونقدية ، بالتمسك في البحث .

وجاء الفصل الرابع لتكتمل به عناصر الجدة في الفصل الثالث ولتنتهي فيه الباحثة الى أن الشك لن ينتهي بالفكر لحسب لانه هو والمنهج سواء بسواء ينتهيان الى السند الالهى وهكذا انتهت الفلسفة الديكارتية الى موقف لاهوتى كسان لايد منه بقدر ما كان لها أبعادها العلمية والمنافيسية للدين ، الا أن الباحثة قد واجهت هذا التيار بشجاعة أدبية فائقة ، رغم أن الكثرة الغالبة من المؤلفين قد حاولوا الاعتماد بديكارت وفلسفته عن التيار اللاهوتى التى عرفت فيه فلسفته الى قمة رأسها . ومع هذا فإن الباحثة شاءت أن تجرد هذا البحث من كل العناصر اللاهوتية التى تراءت لها حتى يمكن أن يطلع القارئ على نموذج متكامل لفلسفة ديكارت العقلية فى نطاق المذهب العقلى الحديث فى الفلسفة وهى بهذا تكتفى بالإشارة الى العامل اللاهوتى للمذهب وتترك تفصيلاته لبحث آخر متخصص فى هذه الناحية بعد أن تعطى الصورة الواضحة للفلسفة الديكارتية .

أما الفصل الخامس فقد جاء مؤيدا لما أشرنا اليه من الاساس اللاهوتى للفلسفة الديكارتية ، وكيف أن الميتافيزيقا هى الاصول الجذرية لشجرة الفلسفة كما يشير ديكارت فى كتاب " مبادئ الفلسفة " . ولقد بذلت الباحثة جهدا كبيرا فى عرض مشكلة الفيزيقا الديكارتية وكان " ديكارت " ينسزع الى أن يجارى عصر انبثاق الفيزيقا الحديثة ، فيزيقا نيوتن وغيره من علماء عصره .

وعلى الرغم من أن الفيزيقا فى عصره لم تكن قد استخدمت المنهج الرياضى ، فى وضوح الا أن ديكارت كان هو الذى أرهص باستخدام الرياضة فى العلم بصفة عامة ، ومن بينه موضوع الفيزيقا وكذلك فى الفلسفة على السواء ، فيصبح ديكارت هو الرائد الحقيقى للربط بين العلم أو الفيزيقا والرياضة هذا

على الرغم من أن الأساس العقلي واللاهوتي للمذهب قد يلغيان ظلاً لا من الشك حول هذا النوع من الفيزيقا التي تستند إلى الامتداد المعقول. وقد كانت الباحثة دقيقة وواضحة في تناولها لهذه المشكلات الهامة والتي تتضح من خلال نقدنا لاتجاهات المذهب ووقائعه.

يبقى أن نقول أن الفصلين الثاني عشر والثالث عشر قد عالجتهم الباحثة في أسلوب رصين. وكانت المشكلتان اللتان يعالجهما هذان الفصلان وهما مشكلة الأخلاق والجمال من المشكلات التي لا يسهتم بها باحث الفلسفة الديكارتية. فالكثير من المؤلفات التي صدرت من ديكارت تهمل الكلام عن مشكلة الجمال تماماً وتعطى بضعة سطور إن أمكن للكلام عن مشكلة الأخلاق، كما لا تتعمق في الفيزيقا كما فعلت الباحثة. مع أن ديكارت له اهتمامات بالجانب الأخلاقي تشهد بذلك رسالته في "اشغالات النفس" وغيرها من مواضع كثيرة في رسائله. ولقد كان من الضروري أن تتعرض الباحثة لمشكلة الجمال في فلسفة ديكارت ذلك أن فلسفته وأسلوبه كانا يعبران عما يسمى رقة الروح *Finesse de l'Esprit* ولهذا فإن الأدب الفرنسي وكذلك الموسيقى في عصر "ديكارت" واتجاهات العشر وأشكاله *Les Modes* قد اكتسبت بالطابع الديكارتية، طابع الرقة، والوضوح، والجلاء، أي أن معايير الجمال وقيمه في الفنون الجميلة في القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت كلها تستمد أصولها من النسق الديكارتية الفلسفي.

حتى قبل أن تنشأ الدراسات الجمالية عند "بومبارتن" في ألمانيا.

- ٤ -

وهكذا يخرج هذا الكتاب الى السوق ليخيف الى المكتبة
العربية وليؤسس سلسلة "أساطين الحكمة" في صورة قويسة
مشرقة تبشر بالخير والتقدم والنضج الفلسفي للباحثة الدكتورة
راوية عبد المنعم عباس . واننى انتهز هذه الفرصة وأشيد
بفضل من أمانها على اجتياز هذا الطريق المععب والوقوف الى
جانبها خلال العمل الاكاديمي الشاق رغم مشاكل الاسرة،
ومعاناتها الصعبة الا وهو الأخ المستشار محمد محمود
مرسى زوج الباحثة الذى أستاذنها فى أن أهدى اليه هذا
الكتاب فى هذه المقدمة .
والله الموفق الى سواء السبيل .

مقدمة

يعد "رينيه ديكارت" René Descartes من أعظم فلاسفة القرن السابع عشر، ومن أوائل من ارتادوا الاتجاه العقلي فصح أن نقول عنه : أنه "أبو الفلسفة الحديثة" ومؤسس فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة".

إن الفلسفة الديكارتية قد نادت بالحق، الذي برهنت عليه في وضوح الذهن وبداهته، كما مجدت العقل الذي قال عنه الفيلسوف: أنه "أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما أن حظوظهم منه على العموم متساوية بقطع النظر عن اختلافهم في الأجناس واللغات والعقائد والأوطان" (١)، بهذه العبارة الشهيرة أعلى "ديكارت" من قيمة العقل وجعله أعدل الأشياء قسمة بين سائر الناس وقد لعب الفيلسوف دور عظيم في مجال الفلسفة العقلية التي كانت تسعى لتحقيق "البداهة واليقين في الفكر، فكسسان

(١) يقول "ديكارت" في "المقال عن المنهج" "العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية حتى الدين لا يسهل عليهم أن يقتنعوا بحظهم من شيء غيره ليس من عاداتهم الرغبة في الزيادة على ما لديهم منه وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو المنطق تنساوى بين كل الناس بالفطرة وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر".

المقال في المنهج - ت. محمد د. الخضري، القاهرة ١٩٣٠ ص ٣-٤

- ٦ -

منهجه ثورة على المذهب الأرسطي والفلسفة المدرسية، ومحاولة
تخليص القول من منهجيهما المتوارث في المدارس والجامعات ،
مما أفسح مجالا لحرية الرأي ، وتأكيد الذاتية التي مهتدت
لقيام الثورة الفرنسية .

وتجاوز دور "ديكارت" العظيم مجالى الفلسفة والسياسة ،
إلى مجالى العلوم والرياضيات ، فيما تشهد بذلك مؤلفاته
العديدة والمتنوعة في هذه المجالات، كما كانت له آراء خصبه
وقيمة في ميدانى الأخلاق والجماليات .

وسوف نعرض في هذا الكتاب المتوافع لفلسفة "ديكارت"
العقلية أو - اذا جاز لنا القول - نشأة الفلسفة العقلية التي
يؤرخ لها بديكارت في العمور الحديثة باعتباره أول من جدد
في الفكر الفلسفي الحديث ، وأعلن الثورة على جمود الفكريس
المدرسي وعقم مناهجه وتعدت ثورته هذه الحدود إلى الثورة على
العقل ذاته ، على قيمه ، أحكامه ، أعرافه المتوارثة في سبيل
تطهيره واعداده لقبول الحق والبداهة واليقين الذى لا يعد له
يقين .

ويشهد تاريخ الفكر الفلسفي الحديث أن "ديكارت" قد قدم
إلى عالم الفكر نسقا فلسفيا جديدا، ومنهجيا رياضيا متكاملا
قائما على الوضوح والتمييز أراد به تغيير مسار الفلسفة مع
مطالع العصر الحديث .

- ٧ -

وإننى إذا كنت أتقدم بهذا العمل العلمى المتوانسج
لجمهرة الباحثين فى مجال الدراسات الفلسفية فأنى أمسى أن
يحوز قبولهم ويجد لديهم الاستحسان والتقدير .

والله وحده أسأله التوثيق

والسداد ، ، ،

دكتورة

راوية عبد المنعم عباس

الفصل الأول

الفلسفة الحديثة

(البدايات ، الخصائص ، منهج الدراسة)

مقدمة فى الفلسفة الحديثة

يعد تاريخ الفكر الفلسفى الحديث ، هو الصورة الواضحة المعالم لمجهود الفكر الإنسانى ، عبر تاريخ الفلسفة الطويل .

ولذا كان هذا التطور الفكرى يبدو تاريخيا فى شكل مترابط ومتشابه ، فإن ذلك يعزى إلى ما تتميز به الفلسفة من خصائص الأصالة والدوام . فالفلسفة التى عرفت الديالكتيك ، الفكرة ونقيضها ، لا تلتقط تاريخها القديم ، بل تطوره تشكيلا وتغييرا ، إيجابا وسلبا ، رفضا وقبولا ، من حيث أنها جزء لا يتجزأ من هذا التاريخ العام ، الذى تشكلت فيه مذاهبها ونظرياتها ، منذ اليونان وحتى العصر الحديث والمعاصر .

وعلى الرغم من اتصال الفكر الفلسفى خلال تاريخه ، حتى ليدو كأنه سلسلة مترابطة الحلقات ، إلا أننا نخطئ لو نظرنا إليه ككل متشابه ، إذ أن لكل مرحلة فيه خصائص ومميزات تختص بها دون غيرها ، فسمات الفكر فى العصر القديم تختلف عنها فى العصر الوسيط وعصر النهضة ، كما أن خصائصه فى العصر الحديث تختلف بشكل كبير عنها فى العصور القديمة والوسطى .

ولما كنا نعرض لتاريخ الفكر الفلسفى فى العصر الحديث فيجدر بنا أن نشير فى إيجاز إلى بعض مسائل هامة ، يقتضيها البحث فى هذا الموضوع ، كمسألة البداية التاريخية الحقيقية للعصر الحديث ، والخصائص العامة التى يتميز بها الفكر الفلسفى الحديث .

ثم أخيرا عرض لمنهج الدراسة المتبع فيه .

(١) البداية التاريخية للعصور الحديثة

لما كان التاريخ هو القالب الذى يتشكل فيه الفكر، ويتطور،
من خلاله ، كان لزاما علينا تحديد التاريخ التقريبى لبداية
الفكر الفلسفى الحديث ، Modern Philosophy, La
Philosophie Moderne.

ولما كان مؤرخو الفلسفة قد دأبوا على النظر إلى المذاهب
والفلسفات من خلال التاريخ التى بدأت فيه والجوالات التى وقعت
خلاله ، فيجدر بنا تحديد البداية التاريخية للفكر الحديث من خلال
الوقوف على أحداث العصر والفلسفة اليونانية على سبيل المثال
تبدأ من "طاليس" الذى عاش فى أوائل القرن السادس قبل الميلاد .
كما أن مرحلة العصر الوسيط قد عرفت تاريخيا بالمرحلة الممتدة
من سنة ٤٠٠ إلى سنة ١٤٠٠ ميلادية (١) فما هى إذن البداية
الحقيقية لتاريخ الفلسفة الحديثة ؟

الواقع أن الآراء تختلف حول تحديد هذه البداية ، فمن
المؤرخين من يفترض حدوثها فى نهاية القرن الخامس عشر (مرحلة

(1) Russelle, B: A History of Western Philo-
sophy , London 1947.
B. 11 p 322.

الكشوف الجغرافية واكتشاف قارة أمريكا الشمالية عام ١٤٩٢) ومنهم من يتهورها قد حدثت باعتبارها رد فعل لحركة الإصلاح الدينى. عند "مارتن لوتر" Martin Luther (١٤٨٢ - ١٥٤٦)، وما نتج عنها من الثورة على الكنيسة الكاثوليكية فى أوروبا، وتأسيس المذهب البروتستانتى Protestantisme .

بيد أن التاريخ التقريبى للفلسفة الحديثة، يبدأ من منتصف القرن الخامس عشر لى بان استبلاء الاثراك على مدينة القسطنطينية فى عام ١٤٥٣ .

والواقع انه لا يمكننا أن نرجع بداية الفكر الفلسفى الحديث لى افتراض من الافتراضات السابقة، لانه - كما سبق أن ذكرنا - من سمات الفلسفة أنها لاتنسلخ عن تاريخها، ولا تنسى ماضيها، بل تتفاعل مع أحداثه فى ايجابية ودوام . لذلك يحق لنا أن نقول : ان تاريخ الفلسفة الحديثة هو تاريخ الأحداث السالطة مجتمعة ، من دينية ، فكرية ، سياسية ، علمية وجغرافية وغيرها .

وسوف نوجزها ثلاثة امل يسية ، أسهمت بنصيب والفر فى اشراء وتطور الفكر الفلسفى فى العصر الحديث هى : العامل الدينى، والسياسى ، والعامل العلمى .

أما العامل اندينى الذى عبرت عنه حركة الإصلاح الدينى، وما ترتب عليها من فصل واجبات الدين من مسئوليات المجتمع فقد كان بمثابة انعكاس لما أحدثه تطور العلم والتجربة من

شك في معرفة الإله بطريق الفلسفة ، أى عن طريق الامتداد وكمية الحركة ، وما يشمل العالم من نظام ، غير أن هذه الحركة قد استبعدت هذه الوسائل وجعلت الطريق مباشرا بين الانسان والله .

إن هذا الفصل بين الدنيا والدين ، بين السلوك الاجتماعى والسلوك الدينى ، قد عمل على تأكيد مبدأ الذاتية الفردية ، والحرية الشخصية التى وجهت نظر الإنسان إلى التفكير فى ذاته ، ومحاولة تأملها من أجل الوقوف على تحقيق سبل سعادتها الحاضرة فى الحياة . وأن العبادة مسألة قلبية تتوقف على الصلة المباشرة بين الإنسان وخالقه .

وقد أسهمت العوامل السياسية إلى جانب العوامل الدينية فى بناء الفكر الحديث ، وتمثل ذلك فى قيام الثورات وظهور الدول الجديدة ، وحركة الاكتشاف الجغرافية ، كالكشف البرتغاليين لأمريكا ، ونشأة الامبراطوريات والدول كالامبراطورية البريطانية ، ودولة فرنسا فى النصف الثانى من القرن السادس عشر .

إن الاكتشافات العلمية فى القرنين السادس والسابع عشر ، تعد من أهم العوامل ، التى أسهمت فى اشراء وتطور الفكر الفلسفى لاسيما فى ميدانى الرياضيات والفلك .

وبعد التقدم العلمى سعة من السمات الرئيسية التى تميزت بها هذه المرحلة : فى مجال العلم الطبيعى ، فقد ظهر العديد من المخترعات والمكتشفات الجديدة على يد علماء أمثال : "نيوتن "

Newton مكتشف قانون الجاذبية، "وجاليليو"
Galilié من أشهر علماء الفلك المنظرين (١) و"كبلر"
Kepler بما قدمه من أبحاث قيمة في مجالات العلوم.
و " فرنسيس بيكون" Francis Bacon الفيلسوف
الانجليزى الذى وضع منهج الاستقراء الذى لا يستطيع العلم
الاستغناء عنه حتى اليوم.

وعلى مستوى العلم الفيزيائى لانستطيع اغفال أعمال "جيلبرت"
Gilbert فى المغناطيسية عام ١٦٠٠. و "هيجنر"
Huygens فى النظرية الموجية فى الضوء، و " بويل"
Boil فى الضغط الجوى عام ١٦١٦. و"هارفى" Harvey
فى اكتشاف الدورة الدموية (٢).

لقد انعكست كل هذه المؤثرات بدورها على الفكر الفلسفى
الحديث متغيرت النظرة القديمة إلى العالم، وتمثلت فى نظرة جديدة
للطبيعة، ومنهج جديد أحدث تغيرا جذريا فى مجالات الحيساسة
العلمية، والعملية، والأدبية، والفنية، والسياسية ممادى "كولينز"

-
- (1) Gilson, E: La Philosophie Au Moyen Age.
Payot, Paris - Saint German 1962.
p. 761.
- (2) Russell. B, Wisdom Of the West
D.R Paul Faulkes - 246 - 247.

إلى اعتبار هذا العصر " أعظم تمجيد للإنسان وملكاته " (١)
 في ضوء ما سبق من اهتمامات القرنين السادس والسابع
 عشر بالجوانب العلمية والعملية، ومحاولة الاهتمام بعلوم الهندسة
 والرياضة والفيزياء والفلك باعتبارها من العلوم التي تخدم
 الإنسان، نرى أن الهدف من الفلسفة في هذا العصر كان هو الوصول
 بالإنسان إلى مستوى يمكنه من فرض سيطرته على الطبيعة وتسخيرها
 لخدمته .

ويعد "رينيه ديكاكارت" بفلسفته، ومنهجه الجديدين، خير
 معبر عن هذه المرحلة ، فقد أسس منهجا خالف به المثالية المتعالية
 التي نهجت عليها الفلسفة المدرسية ، مغيرا وجهة الفلاسفة مع
 مطالع العصر الحديث ، يشهد على ذلك مؤلفه " مقال في المنهج "
 الذي أشار فيه بالاستعاضة عن التفلسف بفلسفة عملية في سبيل
 سيطرة الإنسان على الطبيعة وتطويعها لخدمته .

(1) Collins, J,D: God In Modern Philosophy
 U.S.A Chicago. 1959 p 34.

(٢) خصائص الفكر الفلسفى الحديث

يتميز الفكر الفلسفى الحديث بثلاث خصائص هى. النزعة العلمية والطابع الفردى، وسمة الدولية وسوف نفسر كل من هذه الخصائص فيما يأتى :

١. النزعة العلمية Scientific

امتزج الفكر الإنسانى فى الحضارات الشرقية القديمة بالعاطفة الدينية ، والخيال الأسطورى ، بيد أن هذا الإطار من التفكير الدينى، لم يحل دون ظهور نظرات فى الوجود لا تخلو من قيمسة ، كالتوصل إلى وحدانية الله ، والاعتقاد فى خلود النفس ويوم الحساب ، والوقوف على خلق الله للكون من عدم ، كما تصور آجداد الاسرائيليين الأوائل ، يشهد بذلك ما خلفته هذه الحضارات من تراث مصادى وثقافى .. Cultural .

أما اليونان فقد نظروا للعالم الطبيعى حولهم، نظرة عقلية مجردة (صورية) ، وارتبط تفكيرهم بقيم الحق والخير والجمال (القيم المطلقة العليا) ، فتشكلت نظرتهم للحياة من خلال القيمة المطلقة العليا (كالحق المطلق والخير الكلى والجمال الأسسمى) . فأصبح الإنسان الفاضل فى نظرهم ، هو الحاصل على الخير والجمال كما كان مقياس الفعل الإنسانى والسلوك ، مقرونا بالقيمة الذاتية للحق والخير والجمال ، فاستلزم ذلك صدور الأفعال الإنسانية وهى تدافع عن الحق لذاته ، وتفعل الخير المطلق أيضا كما تستمتع بالجمال

باعتباره قيعة متسامية .

وتصور اليونانيون أن العقل هو الذى يتحكم فى مجرى الأمور الطبيعية والفكرية ، فكانت الحوادث والموجودات تنتظم فى الوجود حسب علل مترابطة متناسقة .

وتنظمت النظرة الكاسية عالم القيم والسلوك، لتقيم علمها نظريا واضح المعالم ، شامخ البنيان ، مثال ذلك آراء فلاسفتهم فى علم الفلك ، وما تصوروه عن سمو الشكل الدائرى لحركة الكواكب والأفلاك فى السماء ، وما ترتب عليه من اتخاذهم لهذا الشكل معيارا يحددون به مصائر البشر والأشياء فى العالم .

وفق هذا التصور لم يلتزم العقل اليونانى بالبحث عن حقائق الأمور الفكرية والأشياء الطبيعية، بل صب اهتمامه على محاولة الاستدلال من وجود العلل على وجود المعلولات، وتتبع القضايا حتى آخر نتائجها المنطقية ، فكان هدفه الوصول للنشائج الصحيحة منطقيا ، بغض النظر عما إذا كانت صحيحة أو خاطئة

فى الواقع

إن مدار بحث وتفكير العقلية اليونانية كان قد تمثل فى النظرة العقلية البحتة للأمور ، والاهتمام بمقدار صحة الاستدلال، دون اعتبار للواقع ومحاولة اكتشاف الجمال والنظام فى الكون .

أما فى العصور الوسطى المسيحية فنجد أن الصورة قد اختلفت عما كانت عليه فى العصر القديم فحدث اتصالا بين الدين السماوى،

والفكر الفلسفى الممثل فى تصورات اليونانيين الطبيعية ، راسسند
اشتركت فى هذه التجربة الأديان السماوية الثلاثة والفلسفة اليونانية
المنتملة فى الفكر الأرسطى مع تيار من الأفلاطونية .

بهذا الاتصال بين الفكر العقلى والدينى ، ظل التفكير لا يخرج
عن فلسفة قدر لها أن تظل مرتبطة بقيود العقيدة الدينية ، التى
تنطوى على التساؤل التاريخى : هل يؤمن الإنسان أو لا ، ثم يتعقل بعد
ذلك ؟ أم أنه يتعقل من أجل أن يؤمن ؟ وهل يمكن أن تتناقض
نتائج العقل مع مسلمات الايمان ؟

ولذلك نأرنا : إلى طبيعة الفكر الفلسفى فى العصر الوسيط بعيدا
عن مجال الدين وجدنا اهتماما بالاييمان عن الفهم ، وبالنقل على
العقل ، حتى فى مجال العلم مما أدى إلى توقف علماء هذه
العصور عن الابتكار والخلق فلم يظهر سوى علماء وفلاسفة درسوا
فى نطاق تعاليم الكنيسة مثل القديس "أوغسطين" Saint
Augustin .

عرضنا لطبيعة الفكر فى العصور القديمة (شرقية ويونانية)
ثم لخصائص الفكر فى العصور الوسطى ، ونذكر هنا الخصائص التى
تميز بها الفكر الفلسفى الحديث ، لاسيما بعد أن انفصل تدريجيا
عن سلطة الدين ، فلم تعد الفلسفة مقيدة بقيود الكنيسة ، أو خادمة
لها ، بل عبرت عن الواقع العلمى التجريبي فى سائر المجالات ، إذ تجرؤ
الفلاسفة على الواقع الطبيعى . . فبينما نجد أن تفكير العالم
يتميز بالموضوعية الخاصة بالبحث العلمى ، يحارل سحر غور الواقع

بتحرى جزئياته وتفصيلاته المختلفة ، ولا يستطيع أن يتدرج من هذه الجزئيات إلى تعميمات شكلية ، إلا بعد دراسة مستفيضة لهذه الجزئيات . نجد أن الفيلسوف يقوم بجمع النتائج الدقيقة للبحاث العلمية ، ويكون منها نظريات وتصورات وقيم عن العالم في المجالات : الفنية ، والخلقية ، والدينية بحيث لا تتعارض هذه النظريات مع نتائج البحث العلمي ، أو تخل بمبادئه . فالفلسفة في العصر الحديث اقتربت بجرأة من الواقع ، وهبطت من سماء المثل إلى عالم المادة والإنسان فتلمست مشاكله ، وسعت لخدمته وكونت نظرياته العامة ، بالاتفاق مع ما توصل إليه العلم فجاز لنا أن نميزها بالطابع العلمي .

(ب) الطابع الفردي Individual

كانت الفلسفات والمذاهب في الماضي تتحدد وفق أهداف معينة ترسمها الحكومة أو السلطة الدينية . فكان الهدف من الأفكار الفلسفية والنظريات الاجتماعية هو خدمة أهداف المجتمع وتحقيق سياسته ، فأفكار "أرسطو" في السياسة . وآراء "أفلاطون" في المدينة الفاضلة . وتصور "أوغسطين" لمدينة الله . وغيرها من أفكار ومذاهب سياسية ، واجتماعية ، ودينية ارتبطت بالنظام السياسي أو الاجتماعي أو الديني للمجتمع ، وعبرت عن أهدافه في صورة عامة وكلية .

أما الفكر الفلسفى الحديث فقد تميز بالخزعة الفردية ،
فالفيلسوف يحاول جاهدا التوصل إلى آرائه ونظرياته بذاته ،
فيتنقى الوقائع ، ويضع الفروض ويجرى التحارب ، حتى يصل إلى
النتائج ، فى غير خضوع لهدف محدد ، أو خطة مرسومة للحكومة
أو السلطة الكنسية .

إن الفيلسوف الحديث يعمل فى حرية شخصية ، فى فردية
وأصالة تتميز بهما الفلسفة الحديثة التى أكدت ذاتية الفرد ،
وسلطة الأفراد ، على شخصيته ، وأهمية وجوده وفكره .

(ج) سمة الدولية International

تميزت الفلسفة الحديثة بسمة الدولية على عكس الفلسفات
القديمة التى كانت تعبر عن فكر شعوبها وقومياتها ، والفلسفة
اليونانية كانت انعكاسا للفكر النظرى عند اليونان ، تتمثل ثقافتهم
الخاصة ، وظروفهم سياسية ، أو اجتماعية أو ثقافية لذلك فإنها
لم تعبر إلا عن طابعها النظرى الخالص .

أما طبيعة الفكر فى العصر الوسيط ، فكانت تنجهر برمتها نحو
تأبيد مسائل الدين ، أو محاولة إيجاد الصلة بينها وبين الفكر
الفلسفى عند أفلاطون أو أرسطو ، كما كانت الأفكار تكتب بلغة
لاتينية مقيمة ، يكاد يتلاشى معها الطابع الفردى للفيلسوف ،
أو حياته ، أو مميزات عصره ، وكان معظم الفلاسفة ممن ينتمون إلى
الكنيسة ، فاصطبغ الفكر بصبغة دينية لاهوتية .

رأيها أن الفكر الفلسفي قد غسر أثوابه، خلال عصوره المختلفة بحيث اصطبغت كل مرحلة بطابع معين، عبرت عن اتجاه السلطة أو القومية بشكل أو بآخر، بينما أن الفكر الفلسفي الحديث قد جمع بين كل هذه الفلسفات ونسقتها وقدمها للإنسانية تراشا عاما، تعرفه وتستفيد منه سائر الشعوب فنحن أن من بين العلماء فلاسفة ومن بين الفلاسفة علماء كما نجد الكثيرين من الفلاسفة من غير رجال الدين كما كان الحال في العصور الوسطى.

إن الفلسفة الحديثة قد قدمت للإنسانية تراشا محسدا منغلما جمع بين القديم والحديث، تتداوله جامعات العالم وتحفظه مكتباتها، باعتباره ملكا للإنسانية وليس ملكا لدولة أو قومية.

ولا يعني قولنا بتدويل الفكر الفلسفي، على مستوى العالم غض البنى عن الفكر الكلاسيكي، وعن محاولة تجديده، فالكثير من الدراسات الفلسفية، تقدم أبحاثا موضوعية عن الفلسفة القديمة، ليس أدل على ذلك من عودة الجامعات الفرنسية إلى دراسة الفلسفات السابقة على "سقراط" كـ "كبر منيدس" و "أنيادوقليس" و "هرقليطس" في ضوء التيارات الفلسفية الحديثة : كالوجودية، والفينومولوجيا وثمة اهتماما خاصا بدراسة فلسفة "أرسطو"، في المنطق وعلم الحياة يظهر في فرنسا وإنجلترا كما حدث تجديدا لبعض مذاهب قديمة مثل التومادية الجديدة: Néo Thomisme والفكسر الأشعري الذي عبر عنه جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده.

(٣) منهج دراسة الفلسفة الحديثة

ذكرنا أن الفكر الفلسفي الحديث قد تميز بثلاث خصائص هامة تمثلت في النزعة العلمية، والاتجاه الفردي، وسمية الدولية وهذا يستلزم منا الاهتمام عند دراسة الفلسفة الحديثة بالنواحي التالية :

أولا : لما كان تاريخ الفلسفة مترابطة ومتصلا ، ترتب على ذلك ضرورة دراسة العلاقة بين مذهب الفيلسوف وموقفه من المذاهب السابقة عليه ، والمعاصرة له .

ثانيا : لما كان الفيلسوف هو خير من يعبر عن روح عصره استوجب ذلك دراسة مذهبه باعتباره ممثلا لعصره ، ومترجما للتيارات العلمية ، والدينية ، والأخلاقية ، والاقتصادية . في العصر السدي يعيش فيه .

ثالثا : لما كانت حياة الفيلسوف هي المعين الذي تنصهر فيه أفكاره ، وتتبلور آرائه ، لزم عن ذلك ضرورة الاهتمام بدراسة تاريخ حياة الفيلسوف لأهميتها في دراسة المذهب

فإذا تناولنا الناحية الأولى بشيء من التفصيل وجدنا أن الفيلسوف يكون ملتزم بموقف فكري معين قد يعارض فيه سابقه أو لاحق ، لا يفهم من ذلك أنه قد لفظ آراء غيره بصفة قاطعة بقدر ما يعني أخذه لما يتوافق مع آرائه ، ولفظه لما يتعارض معها فنحن نرى كيف رفض " فرنسيس بيكون " و " رينيه ديكارت " ، الأفكار المدرسية في حين أنهم قد أخذوا بها في بعض مواضع

فلسفتهم فالفلسفة لا تلفظ تاريخها دفعة واحدة بل تأخذ منه بصفة دائمة كما تعطيه أيضا . وهذا ما يفعله الفيلسوف الذي تكون مهمته تحليل الأفكار ومزجها وتاليفها .

وقد يتأثر الفيلسوف بأراء مدرسة معينة ، غير أنه يطور أفكارها ، ويضيف إلى مفاهيمها ، حتى يصل إلى أبعد حدودها ، مثال ذلك : محاولة كل من " سبينوزا " و " لايبنتز " ، اللذان طورا المذهب العقلي عند " ديكارت " ، واتجهوا به إلى أبعد حدوده . ونفس هذا الموقف حدث بالنسبة للفلسفة التجريبية الانجليزية ، عند " جون لوك " ، التي تأثر بها " دافيد هيوم " و " باركلي " ، حيث وصل هذان الفيلسوفان إلى نتائج لا تتماشى مع مذهب " لوك " الحسي التجريبي .

وقد نجد أن بعض الفلاسفة ، يحاولون الجمع بين المذهبين الحسي والعقلي ، كما فعل " كانت " الذي أسس المذهب النقدي ، بالجمع بين طرفي مذهبين متعارضين هما الحس والعقل .

أما الناحية المتعلقة بشخصية المفكر في عصره فمما لا شك فيه أن الفيلسوف يلعب دورا كبيرا في تشكيل روح عصره ، والتعبير عن مشاكله وتشكيل مذاهبه في شتى المجالات . فديكارت حين وضع المذهب العقلي إنما أراد أن يعبر به عن اتجاه الفلسفة الفرنسية في القرن السابع عشر ، وأن العقل يقف في حالة رفض وشك في جميع الأشياء ولا يقبل منها إلا الأفكار الواضحة المتميزة .

أما "جون لوك" الذى عبر عن الاتجاه الكهسى والتجريبى، فقد كان مذهبه المؤيد للتجربة ، خير معبر عن روح الفلسفة الانجليزية التجريبية، التى سادت القرن السابع عشر، بينما عبر "هيجل" عن مثالية الفكر الألماني ، بما انطوى عليه مذهبه من اتجاه روحى مثالى .

نلاحظ مما سبق أن الفيلسوف مصدر عطاء فكرى لمجتمعه ومنبع التراث الخالد لاجياله على مر العصور ويكفى شاهدا على ذلك : عقلانية "ديكارت" وتجريبية "لوك" ومثالية "هيجل" التى مارالت تتدارس حتى اليوم كما جعلت منهم ممثلين لاتجاهات مجتمعاتهم الفكرية التى عبرت عنها الفلسفات العقلانية الفرنسية والتجريبية الإنجليزية ، والمثالية الألمانية .

أما فيما يتعلق بسمات شخصية الفيلسوف وأشرها على فكره وميائة مذهبه فثانها تعد من بين العوامل الهامة فى دراسة الفكر الفلسفى ، كما تمثل فرعاً رئيسياً من مباحث علم النفس الحديث والدليل على ذلك أن قيام المذاهب الفلسفية قد تأثر إلى مسد كبير بظروف حياة الفلاسفة فجاءت تعبيراً عن معاناتهم أو استقرارهم النفسى ، فالفكر الديكارتي الذى بدأ بالشك وانتهى باليقين ، ما هو إلا تعبير عن رفض الفيلسوف لمناهج الدراسة المدرسية المتبعة فى عصره ، وهجومه على الفكر الأرسطى الذى سيطر على العلم منذ القرون الوسطى . والذى فرضت عليه مناهجه وآراؤه ودرست له فى مدارس اليسوعيين . كما أن الاتجاه الدينى فى فكر

"مالبرانش" وعمله بالكنيسة قد دفعه لتأسيس نظرية فى المعرفة ، تستند برمتها على وجود الله ، وهذا ما عبر عنه فى نظرية "الرؤية فى الله" *Vision en Dieu* .

وتعد الظروف التى أحاطت بنشأة "بسكال" وتلقيه العلم عن طريق منهج وضعه له والده من بين العوامل التى جعلت منه عالما مبرزاً وباحثاً متخصصاً فى فروع العلم الطبيعى والرياضى على حد سواء . أما "سبينوزا" فقد عبر عن فلسفة وحيدة الوجود فى قالب روحى ، بعد معاناته من ظلم السلطات وافتهادها ، فى عصر لاقى فيه اليهود فى أسبانيا أشد أنواع الظلم والقهر . ثم نجد "ليبنتز" الذى شغل مناصب عديدة ، وعاش خبرات متنوعة ، فانطوت فلسفته على نزعة توفيقية تنسيقية فى مجالات : الفلسفة والعلم والدين ، تبلورت فى فلسفة هالوية جمعت بين الحس والمثل ، ووفقت بين الأضداد . بينما نجد أن شرينهر يعبر فى فلسفته ، عن نزعة صوفية وأخرى تشاؤمية ، ترجمت عن خبراته وتجاربه المريرة ، فانبثقت فلسفته وهى تعبر عن شعور العزوف عن الحياة وحب العزلة .

أما "كاهنت" الذى تأثر بتربيته الدينية القوية المتمزمة فقد أضفت على فكره طابع الجدبة والصعوبة والصرامة ، فبدت فلسفته النقدية فى صورة تخطيط منطقى محكم جاف . ويجب أن نلاحظ أن السمات الشخصية والاجتماعية أصبحت

مطلباً رئيسياً لأبحاث الفلسفة الحديثة كما أنها قد أدت بنا
إلى تقسيم الثقافات والفلسفات إلى الفلسفة العقلية الفرنسية ،
والتجريبية الإنجليزية والفلسفة الكلية الألمانية . ولا يعد ذلك
فصلاً تعسفياً أو اختلالاً بترابط الفكر الفلسفي ووحدته فـسـى
تاريخه العام بقدر ما هو تصنيف وتحديد لنوعية الفكر فـسـى
تاريخ الفلسفة الحديثة .

وسوف نتناول في هذا الكتاب فلسفة " رينيه ديكارت "
باعتبار أنه يرمز بما قدمه فكره ومنهجه إلى بداية عهد جديد
في الفكر هو ما عرف في التقسيم التاريخي للفلسفة " بالعصر الحديث "
وسوف نعرض له في دراسة وافية لتاريخ حياته وظروف نشأته
وآثرها على بنية فكره . ثم نعرض بالدراسة لتفصيلات المذهب
وعلاقته بالمذاهب السابقة عليه ، والمعاصرة له

والحق أن دراسة فكر " ديكارت " سوف تهيئ السبيل لدراسة
مذاهب فلسفة كثيرين لحقوه وساروا على هدى (العقل والمنهج
الرياضي) أو خالفوه فأقاموا مذاهب تنطلق من قضايا مذهبه
الرئيسية كالفكرة والامتداد لكنها تختلف معه فيما بعد . أو
مذاهب أخرى تتناقض مع فكره بصفة قاطعة فتبدأ بدائية
مغايرة لما ابتدأ هو منه .

وإذا كان الفلاسفة الذين لحقوا " ديكارت " قد تناولوا
فلسفاتهم بصفة فردية ، وعبروا عن مذاهبهم وآرائهم بصورة

شخصية أو ذاتية فإن الدراسة التحليلية لهذه المذاهب سوف
تفصح عن بعد كبير واضح أو خفى لهذا الفكر الديكارتي على تلك
المذاهب .

والذى لا شك فيه أن قيمة مذهب "ديكارت" وأهمية ما خلفه
من فكر فى تاريخ الفلسفة قد تخطى بشكل كبير حدود مذهب
العقلى الخاص تاركا بصماته الواضحة على فلسفـ كبرى لها
شأنها فى تاريخ الفكر الفلسفى الحديث كفلسفة : " بـسكال"
(١٦٢٣ - ١٦٦٢) و " مالبرانش " (١٦٣٨ - ١٧١٥) و " ليبنتز"
(١٦٤٦ - ١٧١٦) و " سبينوزا " (١٦٣٢ - ١٦٧٧) و " جون لوك "
(١٦٣٢ - ١٧٠٤) ثم " دافيد هيوم " (١٧١١ - ١٧٧٦) .

يعبر الخمسة فلاسفة الأوائل عن الاتجاه العقلى . بينما
تمثل فلسفتنا " جون لوك " و " دافيد هيوم " الاتجاه التجريبى .

٤- التعريف بالمذهب العقلي **Rationalisme**

يجدر بنا قبل أن نتناول المذهب الديكارتي بالعرض أن نفسر مفهوم " المذهب العقلي " باعتباره أنه المدخل الذي ولجّه " ديكارت " ، وهو يؤسس علسفته ، والإطار الذي حدده للفكر ، ونادى به في القرن السابع عشر . هو أيضا ما اتسمت به الفلسفة الفرنسية بصفة عامة ، وما تميزت به فلسفة "ديكارت" بصفة خاصة .

فما هو المقصود بالمذهب العقلي ؟

يعنى بالمذهب العقلي : الرجوع إلى الاستدلال الخالص ممذرا للمعرفة ، يفهم من ذلك : ان بإمكان الانسان الوصول إلى معرفة جوهرية عن العالم ، بدون الرجوع إلى أية مقدمات تجريبية - على نحو ما بفعل المستندون إلى التجربة - .

والمذهب لعقلي يقوم أيضا في مواجهة الدعاوى الدينية . فهو ينكر خوارق الطبيعة ، والمعجزات ، محاولا اختبارها بمحك عقلي ، غير أنه لما كان من المستحيل اختبار الغيبيات والدعاوى الدينية بمحك عقلي ، بما يستحيل معه اثبات ما هو نقيض لما جاءت به الأديان من خوارق ودعاوى ، فيصبح المذهب

* يعرف المذهب العقلي بالفرنسية بالمصطلح **Intellectualisme**

Rationalisme وبالإنجليزية
Rationalism أو **Intellectualism**

العقلي هو : " الاستدلال العقلي الخالص " وهو التعريف الشائع له .
ويقف دعاة المذهب العقلي على طرفى نقيض مع دعاة المذهب
التجريبي ، لما بينهما من تعارض ففى حين ينادى أتباع العقل
بقبول الاستدلال العقلي ، سبيلا للمعرفة الخالصة . نجد أن دعاة
التجربة يؤيدون نتائج التجريب ، ويولون الثقة لمعطيات الخبرة
الحسية ، باعتبارها مصدرا للمعرفة .

يمثل المذهب العقلي فى تاريخ الفكر الفلسفى الحديث :
" رينيه ديكارت " و " اسبينوزا " و " ليبنتز " . فى حين
يمثل " جون لوك " ، و " ديفيد هيوم " المذهب التجريبي .
وسوف نلقى الضوء على مذهب " ديكارت " باعتباره أول من
دعى للإيمان بالعقل ، والثقة فى استدلاله فى القرن السابع عشر
فنادى بتخليص العقول مما علق بها من معارف مدرسية موروثة ،
كما أسس المنهج الذى أراد لمن يسلكه بلوغ اليقين والوضوح ،
فى المعارف والعلوم .،

وهكذا كان من الجدير بالباحت فى الفلسفة الحديثة ، أن يبدأ
بدراسة الفلسفة العقلية التى نادى بها " ديكارت " وفتح لها
الأبواب والأدهان .

إن دراسة " ديكارت " - باعتباره منشئ الفلسفة الحديثة -
هى دراسة جد هامة وأساسية لمن أراد البحث فى تاريخ الفكر
الفلسفى بنظرة كلية أو شمولية . يكفى أن نعلم أنه يمثل
البداية الحقيقية لعصر الفلسفة الحديث ، ويقع من تاريخها فى

مرحلة وسطى ، فاصلة ، بين القديم والجديد ، بين التقليدى المتوارث وبين الجديد المبتكر . لا يعنى هذا القول أن افكاره قد انفلتت برمتها عن الماضى ، فلم تتناول بعض جوانبه ، وان جاز لنا القول بأن تفكيره إنما يفصل بين الماضى والحاضر ، فلا يعنى ذلك انه يستنكر الماضى أو يهدمه تماما بقدر ما يعنى فصل صحيح الفكر من فاسده ، فصل الحق من الباطل ، وتعيين اليقين من اللبس ، واعلاء صوت العقل ، لا الحد من دوره فى خدمة الانسان والسير فى الفكر حسب خطة موضوعة ، لا ارتجالا أو تخبطا مشائيا فى متاهات المذنب والظنون .

إن دراسة مثل هذه تطلعنا على بداية عهد جديد للفلسفة لم تألف من قبل ، مرحلة يعود فيها العقل إلى ذاته ، يفكر ... ويختبر افكاره يتخيرها وينقيها ، يشك فيها ويتيقنها . وكان ذلك يقتضى منه أن يرتاب ولو الحظاظ ويشما يطعن إلى نزاهة الفكر وبراعته من شبهة الحواس كما كان يلزمه بانكار كل ما سبقه من عارف وآراء ونظريات لا يضمن صحتها ، وأن يستوقف منها البعض لعين النظر إليه والتأكد من صحتها .

وهكذا يبدأ العقل من جديد فى اختبار قضايا الماضيه ، وآرائه الموروثة المنقولة ، بمنهج الشك الذى خلق على كل فكرة من افكاره ، وكل خطوة من خطواته ، يقينا ووضوحا لم تعده من قبل .

- ٣٢ -

بهذه الطريقة ، وبهذا المنهج لم ينسلخ "ديكارت" كلية
عن ماضى فكره ، لم يهدمه- بتعسف- إنما تخير منه ما صلح
واستبعد ما فسد. وليس مستغربا أن يحدث مثل هذا في تأريخ
الفكر الفلسفى وهو فكر لا ينسى ماضيه كلية ولا ينسلخ عن تراثه
تماما كما هو الحال بالنسبة للعلم. Science السدى
ينسى ماضيه ويكون التشخير هو أساس تذكيره ويمنز نهضته .

الفصل الثاني

"رينيه ديكرت"

(١٥٩٦ — ١٦٥٠)

حياته ومؤلفاته :

(١) حياته :

أ- مرحلة الطفولة

ب - " ديكرت " في لافليش

ج - " في هولندا

د - " في باريس بين الله والعلم والشهرة

هـ - موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة "ديكرت"

الجديدة .

(٢) مؤلفاته :

عرض تفصيلي لمؤلفات الفيلسوف مع التعليق عليها .

(١) حياته

عاش "ديكارت" (١٥٩٦-١٦٥٠) حياة حافلة بالحركة والنشاط، بالعزلة والانفراد، بالانفعالات والهدوء، حياة زاخرة بالفكر مشوبة بالتجارب، خصبة بالتأمل، منذ طفولته المبكرة مروراً بشبابه في باريس، ونقده لمناهج التعليم المتبعة في لافليس *La Flèche*، ورحيله إلى هولندا وغيرها من بلدان أوروبا، يجوبها بحثاً عن الخبرة والتجربة والحقيقة، وانتهاءاً بتجربته في السويد بلاد الدببة والجليد كما كان يسميها.

عاش الفيلسوف مراحل حياة جديدة بالوقوف عند أحداثها، وتتبع خطواتها ومراحلها.

وسوف نعرض في هذا الفصل تاريخ حياة "ديكارت"، ومواقفه من الفلسفة والعلم والدين في عصره.

أ - مرحلة الطفولة

ولد "رينيه ديكارت" René Descartes في يوم ٣١ مارس من عام ١٥٩٦ في بلدة لاهاى *LaHaye* من مقاطعة التورين *Toraine* بفرنسا (وهي مدينة صغيرة تقع بين مدينتي لوثر *Luch* وشاتلرو *Châtellerault* على الجانب الأيمن لنهر الكروز) (١)

(1) Baillet, A: La vie de Monsieur Descartes
VI. p.34

وعمد في يوم ٣ من إبريل في كنيسة القديس جورج^(١) التي
مازالت قائمة حتى الآن. وقد كتبت على سجل التعميد بهـــــ
الكنيسة عبارتان خالدتان هما: " في نفس هذا اليوم عمد رينيه
ابن الشريف جرشيم " ديكارت " المستشار الملكي ببرلمان هيريتانسي
والسيدة الشريفة، بين بروشار وكان أولياء تعميده الشريف رينيه
بروشار المستشار الملكي والقاضي في براتيه والسيدة جيسن
بروست زوجة السيد سان مراقب الضرائب الملكي في شاترو". أما
هؤلاء الأشخاص فقد كانوا خال والد "ديكارت"، وعم والدته
وخالها^(٢).

كان للفيلسوف ثلاثة أشقاء يكبرونه سنا هم " بييسر"
Pierre وقد ولد في عام ١٥٨٩، و"جين" Jeanne
التي ولدت بين عامي ١٥٩٠ - ١٥٩٥، وشقيق ثالث توفي في سن
صغيرة.

ويبدو أن "ديكارت" قد وقع في خطأ زائل يعطى بيانهات
مفصلة من حياته فهو يقول في كتابه " مقال عن المنهج " :
" إن والدته قد توفيت بعد بضعة أيام من ولادته بسبب
مرض في رجليها" غير أن تاريخ حياته يثبت أنها قد توفيت
في عام ١٥٩٧ على إثر وضعها لطفل يمرض "ديكارت"^(٣). كما
يذكر الفيلسوف : أنه ورث عنها سملا جافا، وبشرة باهتة اللون،

(1) Cresson, André; Des Cartes, P.U.F Paris
1942. p 7.

(2) Ibid .

(3) Ibid , Descartes, p 11.

وأن هذين العرضين قد لازماه حتى بلغ العشرين من عمره، مما دامه
الكثيرين من الأطباء إلى الظن في وفاته في سن مبكرة، لذلك
فقد دفع به والده إلى مربية لتقوم على تربيته وتنشئته
فحفظ لها "ديكارت" - على ما يذكر - حبا جما وتقديرا عظيما .
ومن المواقف الطريفة التي ذكرها أيضا أثناء سرد تاريخ
حياته هو أنه كان يكن حبا كبيرا لطفلة صغيرة، كانت ترافقه
وتقضى معه الوقت يلعبان، غير أنها كانت تعاني من حول فسي
عينيهما، وبهذه المناسبة يذكر أنه ظل زمنا طويلا يميل لاشعورها
تجاه أي فتاة تعاني من الحول، لأنها كانت تذكره بصغيرته التي
قضت معه سنوات الطفولة البريئة " (١)

تزوج والد "ديكارت" بعد وفاة والدته من فتاة تسمى
"موران" Moran ، وأثمر هذا الزواج عن طفلين
هم جوكيم Joachim وأن Anne .

وعلى الرغم من اهتمام الأب بابنائه الجدد، إلا أنه لم
يغفل أن يولي "ديكارت" اهتماما كبيرا، وهذا ما يذكره الفيلسوف

(١) يذكر "بابيه" مؤرخ حياة "ديكارت" أنه قد أحب هيلين هانس
Hélène Hans التي عملت بخدمته عام ١٦٣٣،

عندما كان يستقر في مدينة ديفنتر Deventer وقد
أثمرت علاقتهما عن ابنة سماها الفيلسوف فرانسيس
Francine حبا لبلده فرنسا ووفاء لذكراها
- ومن الجدير بالذكر أنه لم يشر إلى هذه العلاقة إلا فيما
ندر - وقد أحب ديكارت ابنته بعمق وحن على وفاتها في
سن الخامسة .

إذ كان الأب قد لمس فيه ذكاء وموهبة مما دعاه لأن يطلــــق
عليه لقب "فيلسوفه" Sa Philosophe .

ب - "ديكارت" في لافليش

التحق "ديكارت" في سن الثامنة بكلية لافليش Collège
de laflèche التي أنشئها هنري الرابع لجماعة اليسوعيين
Jesuits ، وكانت من أشهر المدارس في أوروبا
وقتذاك (١) ، وكان ذلك في عام ١٦٠٦ .

استمر الفيلسوف يدرس في هذه المدرسة طيلة ثمانــــى
سنوات ، درس فيها اللغات القديمة ، والمنطق والأخلاق والرياضيات (٢)
كما تلقى أصول العقيدة ، وقواعد التربية الروحية لما كان
يقوم به من تمارين روحية Exercices Spirituels
بقصد تقوية إرادته . وقد تميز الفيلسوف في أثناء هذه المرحلة
بالنزعة المثالية والروحية .

-
- (1) De. Sacy, Sammucl S, Descartes Par
Luimême, ecrivains de toujours
De Seuil, Paris 1962 p 25.
- (2) Baillet, A: La Vie de Monsieur Descartes
Paris 1691 V 2 p 483.

وعلى الرغم من استيعابه وشغفه بالدراسة الأدبية وتلقيه
للتعاليم الروحية^(١)، إلا أنه رأى أن ينتقل إلى دراسة المنطق
والطبيعة والفلسفة، بسبب رداً على المناهج المتبعة وغموضها
وتشعب الآراء حولها .

وقد تأثر ديكارت في ذلك الوقت بآراء اثنين من اساتذته
الذين اعترى باتجاهاتهم وحفظ لهما حبا كبيرا وهما: الأب مرسين

(١) تلقى "ديكارت" في مدرسة الجزويت أصول التعاليم الروحية
التي تمثلت في مناقشات التلاميذ مع معلمهم في شؤونهم
الدينية، ومدى استغلالهم من تطبيق التربية الروحية،
واقبالهم على أصول الطاعة والنظام والصبر، ومدى ما حققوه
من نجاح في تقوية ارادتهم وفكرهم الروحي وممارستهم
العملية .

وكان الهدف من التربية عند اليسوعيين هي تدعيم إرادة
الإنسان وتجنبيه مشقة البحث في أصول الدين، بيد أن ذلك لم
يكن يتحقق لهم ما لم يوجبوا النفس إلى طاعة رجال الكنيسة
وتعاليمها " وقد برر القديس " اغناطيوس " هذا المسلك في
التربية لاعتقاده بأن الإنسان خلق فحسب لتمجيد الله
وخدمته (نفس هدف " مالبرانش " من تدينه المسيحي المخلص)
فالإنسان المخلوق *Homo Creatus* لا سبيل له
إلا تمجيد الخالق، والسعي لخدمته، والغبطة في طاعته، وعلى هذا
النحو فليس من مسؤوليات الإنسان الاضطلاع بمهمة البحث لشغوف
في حقائق الدين وأسراره المستغلقة عليه، ومن جهة أخرى
فالإنسان حر في توجيه إرادته ومسئول عن عمله، ومن هنا
فهو قادر على ممارسة العبادة بفضل حب الله والعمل لأجله
وخدمته . وهنا فنحن نجد أن مطلب القديس في سبيل الإيمان =

الذى ظل يراسله حتى بعد أن ترك المدرسة . والاب فرنسوا **Francois** أستاذ الرياضيات الذى كرس نفسه لوضع علم رياضى كلى يـكـسـون بمشابهة الأساس للعلوم الرياضية الجزئية .

وكان نظام التعليم يقوم فى ذلك الحين على عرض آراء ومؤلفات "أرسطو" أو شرحها والتعليق عليها ، حتى صارت "المناظرة" هى أسلوب الفلسفة الوحيد إذ أصبح الناس يتجادلون فى كل مكان ، وعلى قارعة كل طريق يقتلون الوقت فى جدال ومناظرات ثمارها تحصيل الحاصل ، ونتائجها الشك المطلق .

ويجب أن نلاحظ أن محاولة "ديكارت" هدم الفكر المدرسى ، لم تكن هى المحاولة الأولى فى هذا السبيل ، إذ أن هذا الفكر قد دأب على اجهاض نفسه بنفسه ، وتفتتت مذاهبه بأسلوب الجـدـل العقيم ، الذى أحدث صراعا بين المذهبين الواقعى **Réal**

من جهة والاسمى **Nominal** من جهة أخرى (١)

= كان عمليا ، فعليا منكرا للممارسات النظرية القائمة على التأمل العقلى ، والتجربة الصوفية . **Alquié, F** : La Découverte Métaphysique de L'Homme chez Descartes Paris p.u F 1950 p 38.

(١) يعبر الصراع بين المذهبين الواقعى والاسمى عن مشكلة "الماهيات" **Essenc** المتمثلة فى صلتها بالوجود الخارجى وهل هى سابقة عليه فى عقول أخرى كالعقل الالهى أم لاحقة له ؟

وقد أثارَت مشكلة الكليات **Universels** أو الماهيات تساؤلات الفلاسفة منذ العصور الوسطى فهل هى حاصلة وهى تمثل (الجواهر الشانية) على وجودها الخارج كوجود الأشياء أم لا ؟ =

وهكذا بدأ "ديكارت" يشك في جميع المعارف السابقة بعد أن لمس الصراع والتطاحن بين المذاهب بعضها البعض فلم يجد طريقاً للمعرفة أيقن من اتباع المنهج الرياضى ، فاتجه لدراسة الرياضيات **mathématique** بحماس شديد .

تخرج الفيلسوف من كلية لافليش في عام ١٦١٢ ، بعد أن تعلم بها اللغة اللاتينية والرياضيات ، التي اشتد حماسه بها أما فيما يتعلق ببقية المواد الدراسية فقد صرح : بأنه لم يستفد كثيراً من دراستها معبرا بقوله : " لقد وجدت نفسى فى ضيق بكثير من الشكوك والأوهام التي اتضح لى أننى لم أجن من محاولة تعلمها شمة جدوى اللهم إلا معرفتى بجهلى تدريجيا " (١)

اتجه ديكارت بعد هذه المرحلة التي قضاها فى دراسة اللغات والمنطق والفلسفة والرياضيات واللاهوت إلى دراسة القانون

= وقد انقسم الفلاسفة فى العصور الوسطى إلى فريقين هما :
الاسميون والواقعيون : قال الاسميون أن الكليات (الماهيات) مجرد ألفاظ نستعملها ليس أكثر . بينما رأى الواقعيون : أنها موجودات حقيقية ، سابقة على الوجود الذهنى للبشر هبطت إلى أذهانهم بفعل قدرة عليا ليس مصدرها صور الأشياء الخارجية التي يجرد لها الذهن من المادة والأعراض ، بل هى صورة مجردة تهب العقل فحسب لقبول الماهيات من أعلى .

(1) Descartes, Discours de la Méthode

p 47.

المعدنى Droit Civil ، فحصل من جامعة بواتييه
Université de Poitiers على درجتى الليسانس
Licencié والبكالوريوس Bachelier بمرتبة الشرف.
ثم حاول بعد ذلك دراسة الطب غير انه لم يحقق فيه نجاحا
كبيراً. (١)

وفى عام ١٦١٦ توجه الفيلسوف الى باريس لمبىا دعسوة
والده فى الالتحاق بالخدمة العسكرية الذى كان يهدف الأب من
ورائها تعريفه ببعض الشخصيات الهامة وتنمية شخصيته .
ارتاد "ديكارت" فى أثناء تواجده فى باريس مجتمعات
اللهو ، غير أنه لم يندفع فى تيارها الجارف ، وسرعان ما تركها
وانضم الى جماعة مينيم Minimes (المفكار
أو المتواضعون) (٢) وشجعه على ذلك أحد زملائه القدامى ، وكان
قد التقى به فى باريس ويدعى "مارش" March ، وتوطدت
بينهما صداقة حميمة ، كما تعرف فى باريس على "ميدورج"
Hydorge الذى كان من أوائل من اشتغلوا بالدراسات
الرياضية فى فرنسا فى ذلك الحين ، فتبادلا الأفكار والآراء فى

(١) طائفة المينيم هى طائفة من الرهبان المتزهدين ، أسست فى
منتصف القرن الخامس عشر على يد القديس أوف باولا Paola
فى كالابريا حوالى (١٤١٦-١٥٠٧) . وتعنى لفظة مينيم
"المسرفون فى النواضع" وذلك حتى يتصفوا بتواضع أكثر مما
يبدو عليه الفرنسيسكان .

(2) Creason, p 25.

هذا المجال. الذى شغف به "ديكارت" إلى حد كبير (١).

التحق الفيلسوف بجيش الأمير موريس دى ناسو ليحارب مع البروتستانت ضد الجيوش الكاثوليكية فى أسبانيا فى عام ١٦١٨. لكنه شغف بحياة العزلة والهدوء بعدما أجهده الحياة الفكرية، كما أخذ يجوب بلاد أوروبا.

مما سبق يمكن ملاحظة أن حياة الفيلسوف قد اُتسمت فسي

هذه المرحلة بسمتين رئيسيتين :-

الأولى : شغف "ديكارت" بحياة العزلة والهدوء إذ هجر أصدقائه وعاش يتأمل ذاته، ويفكر، فكانت هذه العزلة بمثابة وقفة عقلية لاستجماع ما عاناه من أفكار وهويركز بفكره منظماتها. الثانية : رغبته الملحة فى الترحال والتجوال، فلم يستقر فى بلده ، بل دفعته روح البحث والاطلاع إلى الترحال، فجاب أوروبا وتنقل بين البلاد متعرفا على عادات الشعوب، ومحملا للتجارب والخبرات ، حتى قال عنه بحار السفينة التى أبحر فيها لزيارة الملكة إليزابيث : " كان على درجة كبيرة من البراعة والعلم فقد لاحظت أنه بارع فى فن الملاحة ، حاذقا فى ادراك مسارات الرياح واتجاهات هبوبها . فضلا عن تمكنه البالغ بكل ما يتعلق بفنون البحر وظواهره بدرجة اعترف بجلالة الملكة بأنها تفوق كل ما اكتسبته من مهارات ومعرفة فى هذا المجال " (٢)

(1) Oeuvres; A.T.V p 162.

(2) Ben A.W: A History of Modern Philosophy
Thinkers Library, London Watts
1912 p 32.

ويشير هذا النص إلى مدى عمق خبرة الفيلسوف حتى بالمسائل الجغرافية والطبيعية، إلى جانب خبرته العامة بشئون الحياة .

ج - ديكارت في هولندا :

دفعت رغبة الفيلسوف للراحة والاستقرار، بجانب حبه للترحال والتجوال إلى اتخاذ هولندا **Hollande** مقرا له (١). وكانت بلدا يتمتع بصيت طيب إذ كانت مركزا لنشر الثقافة في العلوم والفنون ، وملجأ للأحرار والمثقفين، كما كانت تتميز بالهدوء الذي شغف به "ديكارت" هروبا من فوضى باريس وحياتها الاجتماعية التي كانت تستنفذ وقته ، حيث التقى في إحدى مدنها "إسحق بيكمان" **Issak Beckman** الذي لعبت الصدفة دورا كبيرا في التقائهما . إذ كان "ديكارت" يسير يوما في أحد شوارع بريدا **Breda** فاستوقفه إعلان يسأل عن حل لمسألة كتبت بلغة لم يفهمها الفيلسوف ، فطلب من قارئ كان يقف إلى جواره أن يترجمها له ، ووعد محدثه ببذل ما في وسعه لحل هذه المسألة ، وعرضها عليه في اليوم التالي . ولم يكن محدثه هذا سوى "إسحق بيكمان" ، الذي سلمه "ديكارت" حل المسألة .

(١) من المعروف أن "ديكارت" قد عاش في هولندا ما يقرب من عشرين عاما ، عاشها متأملا ، مفكرا ، بعيدا عن الضوضاء ، لاهيا بالآراء الهدامة ، فكانت هذه المرحلة من أخصب مراحل حياته .

وكان هذا الرجل يعمل طبيبا في كان Caen ، كما كان يتميز بغزارة فكر، وعلم واسع ،بالإضافة إلى ولع شديد بتفانيا ومساائل العلم ، ومحاولة كشف أسرارها، وكان مدار اهتمامه ينصب على تطبيق الرياضة على الطبيعة .

منذ ذلك التاريخ جمعت بين "ديكارت" و"بيكمان" وشائج صداقة وروابط علم ، فقد ذكر "ديكارت" أن مدينته كان أنيسا ورفيقا له ، وأنه ملأ عليه فراغ حياته العسكرية Sa Viemilitaire التي كان يغيق بها ذرعا ، كما دلفــــع "ديكارت" على كتابة مؤلفاته وهي : بحث فيسقوط الأجسام ، وضغط السوائل ، وبحث في الموسيقى . إذ كان يعيش في شغشات الجيش في حال من الرتابة والملل .

وفيما يتعلق بروابط العلم فقد تبودلت بين العالمين رسائل علمية كثيرة ، إذ أرسله "ديكارت" في ٢٦ مارس عام ١٦١٩ ، وأبلغه بأشغال باقائه علم جديد ، يمكن أن تهاه في أسئلته جميع المسائل المطروحة للبحث " (١)

ويقصد "ديكارت" بهذا العلم "الرياضة" فهو يقول "لبيكمان" في الرسالة نفسها : " إن الطريقة الرياضية هي التي تحدد النظام في العالم على غرار النظام الموجود في الأعداد نفسها " (٢)

(1) Descartes à Beekma, Breda 26 Mars
1619 Oeuvres A. M Tome 1 p 7.

(2) Ibid.

ومن تحليل هذين النصين يظهر لنا مدى مساهمة الرياضه
والهندسة *Geométrie* في بناء الميتافيزيقا الديكارتية
على ما سنرى فيما بعد .

وقد ذكر "ديكارت" "بيكمان" في الكثير من مؤلفاته ففي
"الموجز في الموسيقى" *Musica Compendium* يثنى عليه
ويعترف بفضل له في قوله : "لقد كنت بحق الشخص الوحيد الذي أيقظني
من سباتي، إذ قد تلمست في نفسي معرفة ، كادت تغيب عني
ذاكرتي، ولكنك قد وجهت تفكيري إلى تأملات على درجة من الخطورة
والسمو، كادت تبتعد عني ، فإذا صدرت عني إذن معلومات قيمة ،
فإن من حقل على أن تطالبني بها، أما أنا فلن أتردد لحظة
في أن أطلعك عليها، لكي تستفيد منها، أو تعدل ما غمض فيها"^(١)
من تحليل هذه العبارة التي كتبها "ديكارت" في بساب
الشاء على "بيكمان" يتضح لنا أمران :

أولهما : إن طلب العلم وصدق المعارف والبحث الدؤوب سعيًا وراء
اكتشاف حقائق العلوم ، كانوا من السمات الرئيسية لشخصية
الفيلسوف .

ثانيهما : ما تحلى به من صفة التواضع فعلى الرغم من علمه، وسعة
أفقه إلا أنه كان يتبادل الآراء مع معاصريه من العلماء، فلا
يشعر بالغرور إذ يتوصل لحقيقة ما ، بل يتناول حقائق العلوم

(1) Cresson André, Descartes p 19.

وجزئياتها بموضوعية كاملة، ينتظر من الطبيعة أن تبسّج
بأسرارها ، ولا يتردد في سؤال العلماء ، عما تنطوى عليه
نظرياتهم من جوانب ضعف وقصور.

ظل "ديكارت" في هولندا حتى عام ١٦١٩، ثم غادرها لسبب
غير معروف وتوجه إلى الدانمارك **Danemark** ثم ألمانيا
Allemagne (فقد كان شغوفا بالترحال للتعرف على
عادات الشعوب، واستكشاف حقائق جديدة عن البلدان التي يزورها).
وفي فرانكفورت حضر حفل تتويج الامبراطور فيرديناند، ثم انتقل
بعد ذلك إلى بولندا ومورافيا ، حيث التحق بجيش ماكسيميليان
البافاري، الذي كانت بلاده في حالة حرب مع ملك بوهيميا. (١)
وفي شتاء العام نفسه (١٦١٩) رحل "ديكارت" إلى مدينة
أولم **Ulm** ، وكان ذلك في شهر نوفمبر من ذلك العام،
حيث قضى هذه الفترة معتكفا في حجرة صغيرة منغلقة على ذاته
يتأملها ، بعد أن خلا باله من أية أمور تشغله ، كما عبر عن
ذلك في "المقال من المنهج" .

وفي ليلة باردة، وكان يجلس أمام مدفأته ، ينكشف له
أسس علم هام ، في ليلة العاشر من نوفمبر، هو ما عبر عنه في
مؤلفه الشهير "قواعد في المنهج" **Discours de la Méthode** (٢)

(1) Cresson. A., Descartes. p23.

(2) Baillet, A: La vie de Monsieur Descartes
p 38.

اشترك الفيلسوف فى حملة بوهيميا، وذلك فى عام ١٦٢٠ ،
ويظن فى انه شارك فى معركة " الجبل الأبيض".
بعد عام ترك " ديكارت" مجال الخدمة العسكرية، وواصل
رحلاته وتنقلاته ، بعد اقتناعه - بعدم جدوى البحث مع الذات ،
وانه يجب البحث عن الحقيقة ، من خلال العالم الكبير

ومرة اخرى عاد من ألمانيا الى هولندا حيث استقر به
المقام فى لاهاي وفى شتاء عام ١٦٢١-١٦٢٢ التقى بالأميرة
إليزابيث Elizabeth وهى ابنة فرديريك الخامس، أحد
الأمراء الذين كان لهم حق اختيار امبراطور ألمانيا، وقد
تبادل "ديكارت" عديدا من الرسائل مع هذه الأميرة، عدت من
روائع ما كتبه فى الأخلاق والفلسفة،.

وبعد رحلته إلى هولندا ارتحل إلى بريتانى Bretagne
وبوا تو Bolton وذلك مع ربيع عام ١٦٢٢ حيث قسام
بتبديل ممتلكاته بأموال نقدية، حتى يكفل لمشروعاته وأحلامه
العلمية والفلسفية النجاح. ثم واصل رحلاته وتنقلاته فسافر إلى
سويسرا Suisse ثم إيطاليا Italie حيث شاهد فى
الإخيرة احتفالات العيد الفضى للبابا اربان الثامن Urban VIII^(١)
ثم توجه إلى فرانكفورت كن يوفى بندره. (٢)

(١) Cresson, A: Descartes p 27.

(2) Baillet : La vie VI p 83.

ألحت على "ديكارت" بعد ذلك رغبة شديدة فى الرحيل إلى فرنسا فسافر إليها رغبة منه فى حياة مستقرة، ووظيفة ثابتة، حاول أن يشتريها بماله وهى وظيفة حاكم إدارى عام، غير أن غلوثن هذا المركز حال دون تمكنه من شغله ولذا ظل فى باريس حتى عام ١٦٢٨.

د - "ديكارت" فى باريس بين اللهو والعلم والشهرة :

بعد هذه المرحلة الطويلة من التنقلات والرحلات التى جاب فيها "ديكارت" معظم البلدان الأوروبية، استقر فى فرنسا فأخذ يمارس نشاطه العلمى والفلسفى فى العاصمة باريس Paris غير أن هذه المدينة الصاخبة ، لم تكن تسمح له بخلوة مع نفسه يراجع فيها تأملاته وينظم أفكاره ، حيث كان تيار الحياصة العامة يجرفه أحيانا فى مجتمعات اللهو، كما كانت تغربسه الاجتماعات العلمية التى تعقد فى المنتديات أحيانا أخرى . وذات مرة تناقش مع السفير البابوى ، فى موضوع المبادئ التى تقوم عليها الميتافيزيقا كما يتصورها هو ، إلى حد أشار أعجابه بالحاضرين ، وكان على رأسهم الكاردينال " دى بيسرول " Cardinal de Berulle مؤسس جماعة " الأوراتولى الدينية L'Oratoire وقد بلغ إعجابه بديكارت حسدا كبيرا فأخذ منه وعدا بالاستمرار فى اتجاهه الفلسفى وموافاته بالنتائج التى يمل إليها ، وقد وعد "ديكارت" بأن يسعى جاهد إلى تقديم فلسفة تتفق مع الدين وتقيم دعائم العلم .

من خلال هذه المواقف وغيرها ، بدأت ضوضاء الشهرة وزحامها ، تزحف إلى حياة الفيلسوف الذى كان ينشد الهدوء ، فتورقه . ومن بين الأخبار التى كانت تروى عن حياته فى باريس أنه نزل ذات يوم عند أحد أصدقاء والده ، وكان يدعى "لوفاسير" *Le Vasseur* . غير أن إقامته هناك لم تدم طويلا ، لكثرة عدد الزائرين له ، الذين كانوا يتشوقون للاستماع إليه ، ويرغبون فى الحديث معه عن نظرياته العلمية وتأملاته الفلسفية (١) ، غير أنه ضاق ذرعا بهذا الجو الذى كان لا يميل إليه بطبيعته ، فهرب من بيت هذا الصديق دون أن يخبر أحدا بما فعل . وذهب إلى حيث استقره المقام فى منزل بعيد عن يعرفونه ، حتى يتمكن من التفكير ومواصلة الكتابة ، مما أغضب منه صاحبة المنزل السيدة لوفاسير الذى ذهب زوجها للبحث عن مسكن "ديكارت" الجديد ، ولما وصل عنده نظر من ثقب موجود بالبواب ، فرأى الفيلسوف نائما فوق مكدته وبجواره منضدة عليها عدد من الأوراق ، وكان يقوم بين الفينة والأخرى ليدون فيها ما اهتمت إليه قريحته ، ويشير هذا الموقف الذى ذكره مؤرخ حياة "ديكارت" باييه "Baillet إلى مدى عمق الفكر الذى كان يتميز به هذا الفيلسوف الذى كان يفتضى منه الإقامة فى جو هادئ .

(1) Baillet, A, La vie V.I p 15.

ظلت الشهرة تلاحق "ديكارت" أينما ذهب في باريس، على الرغم من شروعه في كتابة مؤلفه "قواعد لقيادة العقل" عام ١٦٢٨ وما يستلزم ذلك من معيشة هادئة خالية من الناس. سافر الفيلسوف من بلده إلى هولندا، طلباً للهدوء والاستقرار الذي افتقده في زحام وضوضاء باريس، وظل بها حتى نهاية عام ١٦٢٩ إلى عام ١٦٤٩. لم يبرحها، وكان من دوافع حبه للحياة في هذه البلاد، ما تتميز به من هدوء مما أتاح له مزيداً من تنظيم فكره وكتاباته.

قضى "ديكارت" الشهور الأولى من إقامته في هولندا، بالقرب من جامعة فرينكر **Freneker** في مقاطعة فيرزلند، فانتسب إليها وأخذ ينتظم في حضور محاضرات علم الطبيعة وخاصة الدروس المتعلقة بالمجاهر. وفي هولندا عاش "ديكارت" مفكراً متأملاً، عالماً باحثاً عن الحقيقة في مجال العلوم فأخذ ينهل من علوم القدماء والمحدثين من فلسفية ورياضية وطبيعية وطبية.

وجدير بالذكر أنه اهتم بدراسة البصريّات وصناعة العدسات الطبية - كما كان يعمل "سبينوزا" في صقل العدسات - ولم يمتدح يتوقف عند هذا الحد بل أخذ في مراسلة العلماء وتبادل الآراء معهم حول مشاكل الطبيعة ومسائل الرياضة وموضوعات الطب فقام بمراسلة "فرييه" **Ferrier** الذي برع في صناعة العدسات كما التقي "ببيكمان" مرات عديدة، وكانت لهما آراء قيّمة

في المسائل الرياضية . كما اتصل " بجوليوس " Golius وتردد على " قسطنطين هويجنز " ، وابنه " هويجنز الكبير " ، الذي كان يزورها في لاهاي ، كما كان على صلة بتلميذه الهولندي المتحمس " رجيوس " . Reguis

وشغف " ديكارت " بالبحث في مجال العلوم ففي عام ١٦٢٩ تمكن من معرفة سر الشمس الكاذبة في روما ، كما شغف بدراسة الطب وبالتشريح بصفة خاصة ، و فكر في نشر كتاب من فسيولوجية الحيوان وفسيولوجية الانسان ، وكان اهتمامه بالتشريح من دوافع اضافة جزءا ثانيا لكتابه المشهور " في العالم " اسماء " كتاب الانسان " *Traité de L'Homme* " الذي ابتدأه في عام ١٦٣٣ وانتهى منه في نفس العام إلا أن سماعه بحادث " جاليليو " قد حال دون نشره . وكانت للفيلسوف أبحاث قيمة في مجال الطب ، بين فيها أهمية الدورة الدموية في عملية التنفس التي كان يرجعها العلماء من قبله ومنذ القرون الوسطى إلى عملية التنفس ذاتها . ولم تنقطع صلة الفيلسوف بكبار معلميه الذي كان يكن لهم حبا وتقديرا عميقين فقد زاره الأب " مرسين " P. Mersenne في عام ١٦٣٠ ، كما زاره طبيب مشهور يدعى سربيير Sorbière والتقى به أكثر من مرة في هولندا في عام ١٦٤٢ (١) .

وجدير بالذكر أن " ديكارت " قد انتسب في عام ١٦٣١ إلى جامعة

(1) Baillet, A : La vie V 2 p 168.

ليدن ، حيث اتصل بالرياض المستشرق "جوليوس"
وتناقشا في بعض المسائل الرياضية التي استعصت على العلماء
القدامى ، وكان توصل "ديكارت" لحلولها بداية لاكتشافه
لمبادئ الهندسة التحليلية .
ولقد بلغ اهتمامه وشغفه بالعلوم الطبيعية أوجه
عندما كتب مؤلفه "العالم" الذي أراد أن يفسر فيه رأيه في
نشوء العالم ، باعتبار أن المادة امتداد وحركة ، ثم فسر
فيه ظواهر الضوء ، وأضاف إليه جزء ثاني في الانسان .
وكان هدف "ديكارت" عن هذا الكتاب هو تفسير كيفية
خلق العالم وفقا لقوانين ميكانيكية بحتة ، وقد تصور الفيلسوف
ان الله قد خلق المادة *Matière* عماء أو خسواء
« Chaos » ثم رتبها حسب قوانين أرلية (١) موضوعة في
اعتباره منذ الأزل وهذه القوانين هي قوانين حفظ العالم
- ونحن نلاحظ هنا أن موقف "ديكارت" ينقسم إلى قسمين فهو
من جهة مؤمن بفكرة الخلق الإلهي من العدم - وليس ذلك بمستغرب
على فيلسوف مسيحي كاثوليكي مؤمن -ومن جهة أخرى فهو يتابع
نظرية النشوء الناتجة عن سيطرة القوانين الطبيعية التي لا يمكن
بعد البرهنة عليها ، وسوف يستنتج ذلك انكاره للعلل الغائية
التي اعترف بها في الميتافيزيقا في مجال الفيزيقا .
ولم يكد "ديكارت" يشرع في تأليف هذا البحث الهام

(1) Descartes, Le Monde, Oeuvres V II
p 36.

ويقترب من اتمامه عام ١٦٣٣، حتى سمع بحادث "جاليليو" الذى وقع فى ٢٣ يولييه ١٦٣٣. وكانت محاكم التفتيش فى ايطاليا قد أصدرت حكمها على هذا العالم المبرمج بالمروق من الدين لتبصريحه بنظريته الفلكية عن دوران الأرض بما يتعارض مع أفكار "أرسطو" فى هذا المجال.

والحق أن محاكم التفتيش ورجال الكهنوت كانوا يكفرون أية نظرية تحيد عن فكر "أرسطو" - المعلم الأول - الذى احتلت آراؤه مرتبة الصدارة والاحترام العميق. وكان على أى مفكر جر أن يحنى تبة خروجه إذا قدم للعلم وقتذاك أية نظرية جديدة، مخالطة لما ساد من فكر متوارث عنه.

على هذا النحو خشي "ديكارت" من نشر كتابه العالم خاصة وقد تضمن نظرية كالتى جاء بها "جاليليو"، فلم يشأ أن ينشره حتى لا يلقي نفس المصير. وقد عبر عن هذا الموقف فى رسالة إلى الأب "مرسين" يقول فيها: "إننى أخشى من الانصاح عن نظريتي هذه لأن فى القول بطلانها تأكيد على بطلان المذهب برمته، ومن جهة أخرى فإننى لا أستطيع أن أخرج كتابى للقراء بدون تفسير هذه النظرية، وإذا حدث وفصلت هذا الجزء فسوف يخلط نظام البحث تماماً. وعلى هذا النحو وحيث أننى لا أود معارضة الكنيسة أو الوقوف ضدها بنشر ما يخالفها فقد آثرت كتمان مذهبي كلية وعدم البوح به عن خروجه ومعرفة الناس به وهو فى صورة ناقصة" (١)

(1) Lettre à Mersenne du 27 Juin 1633.
Oeuvres, A.T VI p 271.

- - -

وهكذا امتنع الفيلسوف عن نشر كتاب "المالم" وآثر
راحة البال وهدوء الحياة من حوله . فقد كان شغوفاً بحياة
العزلة والتأمل ، منصرفاً إلى متابعة أبحاثه العلمية وخواطره
الفلسفية ، التي كانت تصل عن طريق رسائله ومقابلاته وصلاته
المثبوتة إلى أصدقائه من رجال اللاهوت والعلماء .
ولقد اضطر الفيلسوف بسبب الحاح أصدقائه المخلصين
المؤيدين أن ينشر بعض أبحاثه العلمية ، ولذلك فقد قام بنشر
ثلاث دراسات أو رسائل هي " البصريات " و " الأثار العلوية " و
" الهندسة " ، وقدم لهما بمقدمة واحدة أسماها " المقال في المنهج " حيث
بين فيها قيمة منهجه وأهميته " وأنه لا ينبغي النظر إليه
على أنه أسوأ المناهج أو أردتها " (1)
وكان " ديكرت " قد قام بكتابة مجموعة من
في مستقبل حياته عرفت باسم " الدراسات " أو " المخطوطات " وهي
ترمز إلى انشغاله المبكر بقضايا العلم والرياضة والفن ، كما
تدل على اهتمامه وشغفه بوضع منهج للعلوم . وهذه المخطوطات
هي على التوالي : " البرناسيس " Parnassus ، " ملاحظات
بشأن العلوم " Observations " الجبر " Algebra
" ديموقريطيات " Democritica " التجارب
experiments و " مقدمات " Praeambula

(1) A. T : Oeuvres, V. II p 563.

" أوليمبيكا " Olympica دراسة للعقل السليم
 " Stadium Bona Mentis " ، " الموجز في الموسيقى "
 (ملخص الموسيقى) Compendium Musicae قصير
 العجائب Thaumantis Regia .

هـ - موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة

" ديكارت " الجديدة

بالرغم مما حققته الفلسفة الديكارتية الجديدة من شهرة وصيت في كل مكان قعده الفيلسوفه الا أنها لم تعدم أن تجد لها أعداء ، يقفون لها بالمرصاد ، شاهرين في وجهها أسلحة المذهب الأرسطي ، ويكفي أن نعلم أن " ديكارت " قد حارب في بلده ومسقط رأسه فرنسا ، من قبل ممثلي مذهب " أرسطو " . ولم يكن موقف " اليسوعيين " أخف وطأة من موقف الأرسطيين ، بالرغم من أنهم كانوا أساتذة " ديكارت " وكانت بينه وبينهم صلات طيبة كما راسل البعض منهم .

هاجم أساتذة " ديكارت " فلسفته في عام ١٦٣٧ وجسه الأب " بوردان " Bordan اعتراضا على فلسفته ينم عن السخط والغضب وقد رد عليه الأول في حسم وشدة . ولم يثن الفيلسوف عن عزمه في نشر فلسفته الجديدة ، ما لقيه من عنت المتعنتين ، وسخط الساخطين ، فواصل مسيرته

البحث عن اليقين، من خلال النظر لله والعالم والانسان ،غير عابى
بما يعيبه من ضرر فى سبيل نشر دعوته ،فى احترام العقل والبحث
عن الحقيقة ونشر المنهج.

وإذا كانت فلسفته قد تعرفت فى فرنسا لتيار من الرفض
الشديد، فانها لم تسلم من نفس هذا الموقف المهادى فى داخل
هولندا بلده المختار الذى أحبه فقد وجد الفيلسوف أعداء له،
هاجموا فلسفته ورفضوا أفكاره ، وبشهد مجمع "أوترخت Utrecht
أن صراعا دار بين أحد تلامذة "ديكارت" ويدعى "رجيوس" وبين
أحد علماء اللاهوت وكان يسمى "جيسبرت فوتيوس" Gisbert
Voetius الذى رفض الفلسفة الديكارتية ، وهاجم ديكارت بشدة
وعندما تقاعص الموقف بين الطرفين المتعادى للفيلسوف والمناصر
له ، كانت النتيجة أن حرم " رجيوس" تلميذه ، والمدافع عمن
أفكاره ، من القاء محاضراته فى محاولة من جانب مجلس الشيوخ
فى أوترخت لفض النزاع وتهدة الموقف .

وتعدى موقف العداء للفيلسوف هذه الحدود حتى وصل الأمر
بجامعة ليدن إلى اتهامه بالاحاد مما دعا سفير فرنسا إلى
التدخل لدى هولندا ويدعى "ثيوليرى" Le Thuillier
محاولا الدفاع عن " ديكارت" وتوفير الحماية له .

وكانت هذه المواقف المشهودة فى حيلة الفيلسوف تغطسره
إلى تغيير محل اقامته فى أحيان كثيرة ،فمن اجمون دى هوف
Edmond du Heof إلى لوكريفى Le Grevis ، إلى مناطق

أخرى ، كان يتنقل بينها بهدف الحياة بعيدا عن مضطهديه ، حتى
يتسنى له التأمل والتفكير وكتابة خواطره التي كان يكتبها
إلى الأب ميلان والتي ظن أنها ستلقى رواجا على يده فحسب أن
هذا الأمل قد تجدد عندما بلغه نبأ نفق هذا الأب إلى كندا
لعلاقته الحميمة به ، ورغم هذه الظروف فقد ظل الفيلسوف على
ولائه لشكره وفلسفته الأولى ولقواعد منهجه .

وفي عام ١٦٤٧ عاد "ديكارت" إلى باريس ، بعد أن منحه
الحكومة الفرنسية بصرف معاش استثنائي له ، غير أن هذا الوعد
لم يتحقق ، وتأكد له أن بلاده إنما تريد عودته ، كي تحتفظ
به تراشا خالدا ، أو قطعة أثرية نادرة (١) .

ومن الجدير بالذكر أن هذه العودة الأخيرة لبلده فرنسا ،
قد منحته فرصة للقاء " بليز بسكال " (الفيلسوف واللاهوتي
والعالم الفرنسي) ، فقام بالاشتراك معه بإجراء بعض التجارب
المتعلقة بالفراغ ، والضغط الجوي باستخدام الزئبق .

عاصر " ديكارت " فترة الحرب الأهلية حرب الفرونس
Fronde فأقام في باريس وقتا قصيرا آنذاك ، ثم
غادرها ، إذ لم تكن تناسب حياته الفكرية في حالتها هذه
(حالة الحرب) (٢) .

(1) Cresson, A: Descartes p.u.F p 88.

(٢) الحرب الأهلية أو المعروفة بحرب الفرونس من الحروب الهامة
في تاريخ الشعب الفرنسي وقد نشبت بين فريق القصر (الملكة
آن النمساوية ومازاران) وبين البرلمان في عام (١٦٤٨ -
١٦٥٣) . ومما يذكر أن الملك لويس الرابع عشر كان آنذاك لم يبلغ
الرشد بعد .

غادر "ديكارت" باريس وسافر إلى السويد Suède بدعوة من ملكتها " كريستين" Cristin عن طريق " شانو" Chanut سفير بلدها الذي كان حلقة الوصل بينه وبين الملكة، وكان ذلك في أكتوبر من عام ١٦٤٩، وكانت الملكة على درجة عالية من الثقافة والوعي الفكرى ، تهوى العلم وتسعى إلى جمع رجال الفكر في بلادها ، وبالرغم من أن " ديكارت" قد تردد كثيرا قبل سفره إلى هذه البلاد التي قال عنها (بلاد الدببة بين الصخور والثلوج) وعلى الرغم من حسن استقبال الملكة له، وكرم استضافتها إياه إلا أنه مع ذلك لم يستشعر الاستقرار النفسى لاختلاف الحياة في السويد عنها في فرنسا أو في هولندا، وتباين عادات الناس تبعاً لذلك، وقد تركت هذه الحياة الجديدة، أثرا كبيرا على حياة " ديكارت" حيث كان يستيقظ من نومه في ساعة مبكرة صباح كل يوم حين تنخفض درجة الحرارة إلى حد كبير.

أدت هذه الظروف المناخية القاسية إلى إصابة الفيلسوف بالتهاب في رئتيه أخذ يعالج منه بعض الوقت ولكن دون جدوى ، وتوفي في ١١ فبراير من عام ١٦٥٠ بعد أن قضى حياة حافلة بالعلم والتجديد مغمورة بروح البحث من الحقيقة التي كانت احصى نتائج تطبيق المنهج (١) .

(1) Alquié, F: Descartes, Harier Boivin
Paris, 1956 p 168.

دفن "ديكارت" في استكهولم بالمقابر المخصصة للأجانب
بعد أن شيعته مجموعة من رجال السفارة الفرنسية هناك ونقلت
رفاته بعد ذلك إلى فرنسا عام ١٦٦٧ بعد أن دفن في احتفال
شبهه الشعب الفرنسي في كنيسة " سانت جنيفيدى مون Sainte (١)
Jenevieve du mont وقد اخرجت رفاته مرة أخرى لكى
تودع متحف الآثار الفرنسية في عام ١٧٩٩ أسوة برفات عظماء
فرنسا في ذلك الحين، ثم نقل للمرة الأخيرة إلى كنيسة سان جرمان
دى بارى (Saint German de Paris) حيث أودعت
مملة القلب المقدس وكتب على قبره العبارة التالية: "ديكارت
الرجل الأول الذى نادى بحقوق العقل البشرى وضمان هذه الحقوق منذ
عصر نهضة الآداب الرفيعة في أوربا" (٢)

■ تعليق وتقييم :

تبين لنا مما سبق أن حياة الفيلسوف قد ضمت مراعىات
ثلاث متميزة من ناحية ومتراطة من ناحية أخرى هي :

أ- المرحلة الأولى :

وتمثل المرحلة التى قضاها في كلية لافليش للآباء اليسوعيين،
حيث تلقى أصول التعليم اليسوعى على يد آباء اللاهوت

(1) Cresson; Descartes 37

(2) Ibid.

كما درس اللغات القديمة ، والمنطق ، والأخلاق والرياضيات ،
والميتافيزيقا .

وتعد هذه المرحلة من المراحل الهامة والخصبة في حياة
"ديكارت" العقلية ، لما اشتملت عليه من تنوع في المناهج
التي كانت تدرس من ناحية ، وكذلك لما استفادته من الصلات
التي كونها مع بعض معلميه في لافليش ، من رجال اللاهوت
ذوى الآراء السديدة ، والاهتمامات الواسعة في مجالات العلم
والفلسفة والدين ، ومن ثمة أسهمت هذه المرحلة في بناء فكر
الفيلسوف واذكاء روح النقد العقلى عنده ، فأخذ ينقد مناهج
التدريس وطرقه في هذه المدارس ، ويبدى آراء جديدة مفايصرة
لما تلقينه فيها تتعارض مع الآراء والنظريات المتوارثة التي
كانت تفرض سلطانها وسيطرتها على عالم الفكر بصورة خطيرة .

ب - المرحلة الثانية :

قضى الفيلسوف هذه المرحلة متنقلا بين بلدان أوروبا ،
فسافر إلى سويسرا وهولندا وإيطاليا والتيروول وألمانيا ، وقد
اكتسب في هذه المرحلة خبرات شخصية واسعة بعادات وتقاليد
هذه البلدان ، وبحثافات شعوبها ، كما وجد في بعضها الآخر سكنا
هادئا يأوى إليه ، ويستريح فيه ، مما أتاح له أن يستجمع
شئات أفكاره ويهيكها ، وهذا ما حدث له في هولندا وألمانيا
حيث تبدت له أفكار أروع مؤلفاته " قواعد المنهج " و " المقال
عن المنهج " الذي أراد أن يحقق فيه حلمه في بناء الفلسفة

الجديدة ، التى حمل على عاتقه مهمة بنائها بعد اعادة النظر فيها .

ج - المرحلة الثالثة :

تمثل هذه المرحلة الفترة التى أقام فيها بهولندا وكتب فيها أهم وأعظم مؤلفاته " قواعد لهداية الذهن " فى عام ١٦٢٩ ، وهذا المؤلف عبارة عن رسالة فى المنطق الجديد المعارض لمنطق "أرسطو" التقليدى كما كتب فى هذه الفترة أيضا "رسالة فى العالم" فى عام ١٦٣١ وصرح فيها بدوران الأرض لكنه أخفى رسالته مخافة بطش السلطات ولاسيما بعد أن سمع بحادثة حرق محاكم التفتيش للعالم الايطالى " جاليليو " .

وفى هذه المرحلة كتب "ديكارت" " مقال فى المنهج " عام ١٦٣٧ حيث بين فيه تاريخ أفكاره وخصائص منهجه ، كما وضع كتابه " التأملات فى الفلسفة الأولى " عام ١٦٤١ الذى كشف فيه عن أفكاره فى الميتافيزيقا عامة ، والنفس الانسانية وفى الأدلة على وجود الله . ثم ألف كتاب " مبادئ الفلسفة " فى عام ١٦٤٤ حيث عرض فيه بايجاز لفلسفته ، وبين مدى اختلافها عن فلسفة القدماء . ثم " رسالة فى انفعالات النفس " ، وهى رسالة فى الأخلاق وفى كيفية السيطرة على انفعالات النفس وشهواتها .

بعد أن عرضنا لحياة الفيلسوف يجدر بنا الوقوف عند بعض أحداثها التى تركت أثارا عميقة فى حياته الفكرية بفرض تحليلها والتعليق عليها ومن هذه الحوادث حادثه اكتشافه

للمنهج التي عاشها بين عامي ١٦١٩ - ١٦٢٠ وكان الفيلسوف ينزل في ألمانيا - بعد أن غادر هولندا إليها - في بلدة صغيرة تسمى "نويبرج" تقع على نهر الدانوب يقول "ديكارت" "كنت عائدا من الاحتفال بتنصيب الامبراطور فاضطرنى الشتاء للاقامة في هذه القرية الهادئة التي خلت من اللهو ولم يكن هناك لحسن الحظ ما يشغلني من هموم أو أهواء ، فكنت في عزلة مع نفسي طيلة اليوم في حجرة دافئة حيث كنت أشغل الفراغ بحديث نفسي وتصريف خواطر فكري" (١)

فما هو حلم "ديكارت" ؟ لقد قسم هاييه مؤرخ حياة الفيلسوف هذا الحلم إلى ثلاثة أحلام : تحكى أحداث الحلم الأول كما ذكر "ديكارت" : انه كان يسير في الطريق ف شعر بفزع شديد أفقده توازنه ، وعندما حاول أن يتمالك نفسه هبت عليه ريح عاتية أسقطته ، فهرول مسرعا متعثرا إلى مصلاة كنيسة مدرسته وعند دخوله لمح شخصا - رجلا كان يعرفه ولما هم للقاء وتحيته هبت عليه ريحا عنيفة جعلته يصطدم بجدار الكنيسة . وفي اللحظة نفسها التقى برجل آخر طلب منه بلهجة مهذبة أن يقابل صديقا يود اهداءه شيئا ثميناً . لكن "ديكارت" اعتقد أن الهدية لن تخرج عن شامة مستوردة من الخارج . تيقظ "ديكارت" بعد هذا الحلم القصير وهو يظن أن ما حدث له إنما قد آتاه بتدبير روح شريرة . ومما أكد لديه هذا الظن هو شعوره بعدم التوازن .

أما أحداث الحلم الشانى : فيذكر انه بعد رؤيته للحلم
الأول استدار فى مخدعه ورقد على جانبه الأيمن ، وصلى للعدراء
صلاة قصيرة واستغرق فى النوم ، وفى أثناء ذلك رأى حلما شانيا
أقصر من الأول لكنه أشد رهبة وعنفا منه ، فقد خيل له
أنه مستيقظ ويرى غرفته تلمع بأشعة نور قوى غير أنه تنبه
بعد هذه الرؤية فاستيقظ وفكر باطمئنان فى أحداثها ثم
عاود النوم من جديد حيث رأى حلمه الثالث : الذى رأى فيه
كتابين فوق منضدته أحدهما يمثل قاموس ابتهج له بعمق ،
والشانى كان يمثل مجموعة من مختارات الأشعار التى ما أن
تمفحها حتى وقعت عينيه على بيت من الشعر للشاعر اللاتينى
" أورونيوس " Ausone أعجبه كثيرا يتساءل فيه الشاعر عن
أى الطرق فى الحياة يتبع ؟ Quod Vitae Sectabor Iter
ويذكر الفيلسوف أنه فى أثناء تصفحه لهذا الديوان قدم له شخص
مجهول قميدة أخرى لنفس الشاعر تبدأ بكلمات " نعم أولا " وعنهما
دار حديث بينه وبين "ديكارت" عن جمال القصيدة حيث أخبره
"ديكارت" انه يعرفها ويعرف مكانها من كتاب المختارات
الشعرية ، وفى اللحظة التى بدأ البحث فيها عن القصيدة فى الكتاب
لاحظ اختفاء القاموس ، الذى كان قد ظهر بعد ذلك وقد تغير
شكله ومحتوياته ، ويذكر "ديكارت" : أنه وجد صورا جميلة
داخل كتاب "مختارات الشعر " وبعد لحظات اختفى الشخص
المجهول ، واختفت الكتب .

وقد حاول " ديكارت " تفسير هذه الرؤى الثلاث التسمى
ظهرت له فذهب في اعتقاده الى أن الفاموس انما يرمز الى وحدة
سائر العلوم أو العلوم في اتحادها، كما أن مختارات الشعر
ترمى إلى اتحاد الفلسفة بالحكمة . ورؤيته لديوان الشعرا الأخير
قد فسرهُ أو رمز إليه باتحاد الفلسفة بالحكمة، كما جعله
يعتقد في أهمية الالهام لدى الشعراء، وأنه منبع حكمة تعلو
تفكير الفلاسفة .

وعلى هذا النحو فقد تصور الفيلسوف أن أحلامه ما هي
إلا رسالة من "روح الحقيقة" *Esprit de Vérité* وقام على أثر
ذلك بملائة لله وللعذراء كما نذر أن يحج إلى أقدم الأماكن
المقدسة عند الكاثوليك وهو " نوتردام دولوريت " .
وهكذا يتضح لنا بداية التفكير في المنهج "رؤية" أو حلم
لعله الهام إلهي كما يقول بعض المفسرين ثم تفسير الفيلسوف
له بالهام روح الحقيقة التي وعدته بأن تفتح له خرائن جميع
العلوم " على حد قول مؤرخي حياته " (١)

وتأملنا حياة " ديكارت " على ما يعرض لها "آدم و"تاتري"
في مؤلفهما، إلى أن الاتجاه الديني الذي دفع الفيلسوف إلى
تفسير رؤياه واعتقاده بأنها من وحي أو روح الحقيقة إلى ميل
الفيلسوف الطبيعي إلى التصوف والاشراق الوجداني ، ليس أدل على
ذلك من قيامه بتقديم الشكر لله والعذراء .

(1) Baillet : La Vie VI p 84.

أما "باييه" فإنه يرجع هذا المبرر السابق فيذهب إلى أن رؤية "المنهج" أو كما فسرها الفيلسوف على هذا النحو إنما يرجع إلى ما تردد من انضمام "ديكارت" لجماعة سرية تعرف باسم "جماعة روزكروا"، كان المنتسبون إليها يمارسون مذهبنا سرياً غريباً، من بين مبادئه القيام بعلاج المرضى بالمجان إذ اعتقدوا أنهم مكلفون لإنسانياً بتخفيف آلام الناس وفي سبيل ذلك تعمقوا في دراسة علم الطب وأجادوا دراسة العلوم الطبيعية بمختلف فروعها وخاصة الكيمياء (١).

يقول "شارل آدم" في "ديكارت" حياته ومؤلفاته "... أن المقدمات أو البدايات التي مهدت لحلم المنهج هي حالة التصوف والاشراق التي كانت تغمر الفيلسوف، وكان من دوافع ذلك انضمامه إلى جماعة "روزكروا" السرية التي كان ممارسة الطب والعلاج بالمجان من أسمى أهدافها" (٢).

وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر حول هذا الموقف الذي يؤول سلوك الفيلسوف الحادث في ليلة العاشر، بأنه الهام إلهي، وبأنه كان مهيباً له، بسبب انضمامه إلى هذه الجماعة السرية السابقة الذكر.

ومع أن "باييه" مؤرخ حياة "ديكارت" يذكر أنه قد

(1) Baillet, A: La Vie Vi p 90

(2) Charles A: Descartes Oeuvres p 48.

اكتشف في تلك الليلة "أسس علم عجيب" (١). إلا أن تاريخ حياة "ديكارت" يفيد أنه لم يقدم أى اكتشاف علمى معين لا فى وقت هذه الرؤية أو بعده بزمان. ومن المؤكد أن اكتشاف مبادئ الهندسة التحليلية لم يحدث إثر هذه الرؤية الصوفية.

وإذا عدنا إلى "كتاب المقال فى المنهج" لديكارت فسوف نجد إجابة على هذا الموقف المحير الذى وضعه أمامنا اختلاف آراء المؤرخين حول الصلة بين رؤية العاشر من نوفمبر سنة ١٦١٩ واكتشاف المنهج فهو يقول فى بداية هذا المؤلف: إنه كان شارحا فى البحث عن منهج يكفل به الصدق واليقين فى العلوم، كما أنه لم يكن يريد له أن ينشأ فجأة بدون مقدمات أو أصول. لقد كان هو ذاته يمهّد العقول له ويعطى للناس مهلة ووقتا كافيا حتى يستهيوا لقبوله ويقتنعوا بجدواه. وهذا القول الديكارتى يؤكد أن المنهج لم يكن وليد حادثة العاشر من نوفمبر بصورة مباشرة وإن كانت هذه الحادثة مقدمة أولى أو حدس أولى أو الهام للفيلسوف، حدث له فى بداية طريقه الطويل فى البحث عن منهج للعلوم.

ويفسر "باييه" أحلام "ديكارت" فيذكر أن حادثة الاكتشاف قد انطوت على نبوءة اختيار السنى واصطفاء رمانسى للفيلسوف وهذا ما أشار إليه الخلمان الأولان، وهو كذلك إشارة إلى وحدة العلوم أو انضمامها بعضها لبعض الآخر. وهذا ما عبر

(1) Ibid

عنه برمز القاموس وديوان الشعر الذي يفيده انضمام الفلسفة إلى
الحكمة .

والحق أن هذا الاكتشاف قد افصح عن وحدة العلوم ، وكشف
عن الصلة بين الله والمنهج ، فالدعوة قد وردت إليه من الله
لأمن شيطان خبيث . فالزعمته تبعة البحث عن المفتاح السدي
سيفتح كنوز سائر العلوم - ودعته إلى الكشف عنه في نفسه
لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار في الحجر الموان .

ولكن إذا كانت بعض الآراء ترفض أن تكون هناك شمة صلة
بين حادث العاشر من نوفمبر وتأليف " المقال في المنهج "
باعتبار أن الأخير قد كتب بعد حوالي عشرين عاما من ثورة
الاكتشاف . إلا أننا نتلمس من خلال قراءة "المقال" سريان روح
وحدة العلوم ، وفكرة الضمان الالهي التي انسحبت فيما بعد
وأصبحت في قمة النسق الاستنباطي لمذهبه ، فالله هو الضامن
لمصدق الحقائق الواضحة المتميزة . ونستطيع ان نتلمس فكرة النور
الطري أو الطبيعي (نور العقل) الذي ينبغي على كل إنسان أن
يكتشفه بنفسه ويستشعره بذاته ويؤمن بانه علة ما تنطوي
عليه أفكاره من صفة وبداة .

وجدير بالذكر أن حادث ليلة العاشرة من نوفمبر قد أول
إلى حد كبير، كما صوره البعض غامضا في هدفه مبررين ذلك
بأن "ديكارت" نفسه كان لايعرف بصورة جلية حقيقة هذا العلم،
ودليل ذلك أنه أخذ يدعو الله والسيدة العذراء أن تعينه على

مشقة الطريق وتهديه في هذه المهمة (١)

ونلمس من نصوص "جوييه" البعد الدينى فى مسألة هذا
الاكتشاف وكيف أن العودة الديكارتية إلى الله والسيدة العذراء
إنما تعنى زيادة النزوع الروحى عنده .

وإذا كانت بعض الآراء قد ذهبت إلى القول بازدياد نزعة
الفيلسوف الروحية والدينية إبان اكتشاف منهجه ، فإن البعض
الأخر قد صرح : بأن رؤياه تنطوى على تجربة صوفية اتجهت
به إلى الدعاء لله والقيام بزيارة عذراء لوريت فى إيطاليا .
ويرجح أن هذا الكشف العظيم لديكارت الذى رمزت إليه
رؤياه ، إنما قد أشار إلى وحدة العلوم أو اختلافها فليس
الحكمة التى تنطوى عليها نفوسنا ونستلهمها من نور عقولنا
الطبيعى ، وأن الله قد ألقى على ديكرات تبعة بناتها .

(١) Gouhier, H: La Pensée Religieuse de
Descartes , Paris vrin 1924
p 34.

شانيا : مؤلفاتـــــــــــــــــه

عرض تفصيلى لمؤلفات الفيلسوف مع التعليق عليها :

كان لديدكارت مؤلفاته الكثيرة، كما كانت له مراسلاته

المتعددة مع كبار مفكرى عصره .

وهذه قائمة بمؤلفاتـــــــــــــــــه :-

١- " قواعد لهداية العقل "
 Règles Pour La Direction de L'esprit.

وصدر فى عام ١٦٢٨ وهى رسالة فى المنطق الجديد المعارض

لمنطق " أرسطو " .

٢- الخواطر الخاصة ١٦٦٩ Cogitationes Private

وهى خواطر شخصية، وتأملات خاصة بالفيلسوف دونت فى صورة

مذكرات فى كراسة باسم " الأفكار الخاصة ". كان ينشد من

خلال سطورها وضع أصول علم جديد عجيب .

٣- ملخص الموسيقى Musica Compendium

وهى مخطوط اعتم فى به دراسة فن الموسيقى وصلته بالانسان .

٤- الأولمبيات ١٦١٩ Olympia

وهى كراسة صغيرة على غرار المذكرات التى كتبها

وهذه المؤلفات الثلاثة عبارة عن مجموعة من المخطوطات كتبها

فى مطلع حياته العلمية .

Le Mondā

رسالة في العالم والفضاء

وهي الرسالة التي أهداها إلى العالم. وقد انتهى منها عام ١٦٢٩ وكان على وشك نشرها غير أنه امتنع عن ذلك خشية بطش الكنيسة، إذ كان قد أثبت فيها عن طريق البراهين العلمية دوران الأرض حول الشمس وكانت هذه النقطة (وهي دوران الأرض حول الشمس محور البحث في جميع أجزاء الرسالة) .

Mersenne

ويبحث "ديكارت" مع الأب مرسين

هذا الموقف فيقول بصدده " انني حاولت أن أفعل هذه الفكرة عن الرسالة غير أنني لم أتمكن من ذلك إذ انني لو فعلت هذا لاختل نظامها وتعزقت لنقل كبير، ولما كان " ديكارت " حريصا على ألا تتعرض له السلطات بمهاجمة آراء الكنيسة في هذا الموضوع، ولما كان حذف بعض الأجزاء يخل بنظام الرسالة ، فقد قرر الغائها بعد أن تصور أن خطأ فكرة حركة الأرض ستؤدي إلى تحطيم أسس فلسفته ، لأن هذه الأسس تؤدي إلى البرهنة على وجود هذه الحركة .

لكنه عاد بعد ذلك ومدل من فكرة حرقه وأخرجها إلى النور عام ١٦٧٧ ومن ثم ظهر مؤلفه مضيها إليه جزء بعنوان " دراسة في الانسان " *Traité de L'Homme*

٦- بعد ذلك نشر " ديكارت " كتابه في الطبيعة وبحث فيه انتقال الأشعة الضوئية في الأوساط المختلفة ، وهي المعروفة بنظرية " انكسار الضوء " Deoptriques ، ثم قام بكتابة مقالين أحدهما عن الظواهر الجوية " الإشار العلوية " Météores حيث عرض فيه لنظريته عن موضوع " الشمس الخداعة " والآخر عن " قوس قزح " .

أما المقال الثاني فكان يبحث في الهندسة Géométrie ثم نشر المقالين مضييفا إليهما افتتاحية بعنوان " مقال في المنهج " Discours de la Méthode يبين فيه كيف يمكن للإنسان أن يستخدم عقله ، بحثا عن الحقيقة في العلوم ؟ مضييفا إلى ذلك علوم الانكسار والظواهر الجوية والهندسية ، التي تمثل محاولات لتطبيق هذا المنهج ، وقد ظهر هذا الكتاب في عام ١٩٣٧ ، ومما يذكر عن هذا المؤلف ، أن "ديكارت" قد استخدمه في محاولة لمعرفة اتجاه الرأي العام ، فلاقى نجاحا منقطع النظير ويرجع ذلك إلى سببين : أولهما : ظهوره بدون اسم مؤلفه وثانيهما : كتابته بلغة فرنسية ، وطرحه لموضوعات ومساائل يستحيل علاجها إلا من خلال كتابتها باللغة اللاتينية .

٧- " التأملات في الفلسفة الأولى " Méditations Métaphysique

والتي صدرت تحت اسم Meditations de Prima Philosophie in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur .

وقد نشرها عام ١٦٤١ . وهي تمثل أروع ما كتب "ديكارت" في الميتافيزيقا ، وفي النفس الانسانية ، وفي الأدلة على وجود الله وكان الهدف من تأليفها ، هو التوسع في الفلسفة ، التي أبتـرر معالمها الرئيسية ، ولذلك فقد كتبها باللغة اللاتينية مهديةا إليها إلى عمداً كلية اللاهوت المقدسة وأسأتذتها بباريس ورأى الفيلسوف أن يعرضها على فلاسفة عصره ، قبل أن يقوم بطبعها من أمثال "جاسندي" Gassendi و"أرنو" Arnauld و"هوبز" Hobbes لابتداء آرائهم فيها ، ثم يقوم هو بالرد على اعترافاتهم في مخطوطته . وهي الاعتراضات التي نشرها مع ردوده عليها ، لذلك فقد ظهرت التأملات متضمنة لبراهين وجود الله وخلود النفس الانسانية في عام ١٦٤١ .

وقد ظهرت في باريس في عام ١٩٤٧ ترجمتان للكتاب ، أحدهما الترجمة الفرنسية ، التي قام بها الدوق لونييس Luynes والأخرى هي ترجمة "كلير سلييه" Clerselier صديق الفيلسوف للاعترافات والردود ، وقام الفيلسوف بمراجعتها وذلك في عام ١٦٤٧ . ويحتوى مؤلف التأملات للفيلسوف على ستة تأملات يعرض "ديكارت" في الأول منها : للبحث عن الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك . أما الثاني : فيبحث فيه عن طبيعة النفس الانسانية مبرهنها على أن معرفتها آيسر من معرفة الجسد وفي التأمل الرابع يعرض الفيلسوف لمشكلة وجود الله وصفاته . وفي الخامس : يتأمل في جوهر الأشياء المادية ، وفي التماييز

الحقيقي بين النفس والجسد الانساني . ويذكر "ديكارت" في رسالة إلى الأب مرسين P. Merseenne أن التأملات تتضمن الأسس التي يقوم عليها علم الطبيعة ، ولكنه طلب منه ألا يصرح بنشر هذا الرأي حتى لا يثار في وجهه المعويات من قبل المدرسين

أ- أما عن " مبادئ الفلسفة " Principes de la Philosophie.

فهو يعد من أهم كتبه ، يتضمن عرضاً لفلسفته فسيحاً تعريفاتها ومجالاتها وأقسامها ومدى أهميتها ، واختلافها عن فلسفة القدماء .

ألفه الفيلسوف في مناسبة الهجوم الشديد الذي وجهه المدرسيون (الاسكولائيون) لفلسفته ، وكان "ديكارت" قد ألفه وسعى إلى نشره لهدفين : أولهما : هو تعريف الجمهور به واقتناعهم بفلسفته الجديدة ، ولا سيما وقد تميز بأسلوب بسيط ميسر ، وثانيهما : هو السعي إلى هدم أصول الفلسفة المدرسية التي حاربت مذهب وفنفته .

وقد ظهر الكتاب في أمستردام في العاشر من يوليو عام ١٦٤٤ مكتوباً بلغة لاتينية ، وترجم بعد ذلك إلى الفرنسية وأجـاز " ديكارت " نشره بعد مراجعة الترجمة وإضافة مقدمة إليه . كانت في الأصل رسالة كتبها إلى الأب بيكو مترجم المبادئ . وقد سعى "ديكارت" لدى علماء وأساتذة السربون فسي سبيل المساح مجال لهذا الكتاب داخل الجامعات وقتها ، لاسيما

وانه تضمن هجوما على المدرسين ودفاعا عن المذهب العلمى الجديد الذى حمل لوائه .

ومن الجدير بالذكر أن "ديكارت" قد أهدى هذا الكتاب إلى الأميرة إليزابيث ، الابنة الكبرى لفردريك الخامس ملك بوهيميا .
يحتوى الكتاب على أربعة أجزاء الأول : هو مبادئ المعرفة البشرية ، وهو ملخص لكتاب التأملات ، والثانى : بعنوان مبادئ الأشياء المادية ، وعنوان الجزء الثالث " فى العالم المرسى " أما الجزء الرابع فكان تحت عنوان " فى الأرض " .

٩- البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعى

La Recherche De La Vérité Par La Lumière Naturelle.

وهى محاوره فلسفية يعرض فيها "ديكارت" لبعض أفكاره من "التأملات" فى أسلوب بسيط وواضح .

١٠- رسالة فى انفعالات النفس

Traité de Passions de L' âme

كتبها فى عام ١٦٤٩ ، وهى رسالة تتميز بالطابع الأخلاقى والدينى ، يبحث فيها الفيلسوف الطريق العلمى للسيطرة على الأهواء والشهوات ، من أجل الوصول إلى حياة سعيدة فاضلة كان يترسمها من خلال رسائله إلى الأميرة إليزابيث التى شجعت عليه على الاستقرار فى هولندا ذلك البلد الهادئ الذى أحبه وشغف به يقول كينى عن الرسائل الديكارتية : " لقد كانت على

- ٧٦ -

درجة عالية من القيمة، كما امت موضوعات كثيرة في مجالات مختلفة :
كالمعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق، وفلسفة العقل، وقد استطاع
" ديكارت " من خلالها أن يعبر عن وجهة نظره ويفسر مذهبه " (١)

(1) Kenny, Anthony: Philosophical Letters,
Minnesota Press, Minneapolis 1981.

الفصل الثالث

المنهج الديكارتي

- ١- مدخل إلى المنهج عند " ديكارت "
- ٢- دور الرياضة في تأسيس المنهج .
- ٣- أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج ، وموامل أخرى .
- تعليق وتقييم .
- ٤- أسس المنهج الديكارتي
- ٥- أسباب أو علل توقع الانسان في الخطأ .
- ٦- قواعد المنهج .
- ٧- مشكلة المنهج بين " أرسطو " ، " بيجون " و " ديكارت "

(١) مدخل إلى المنهج عند " ديكارت " :

بعد أن قدمنا فيما سبق لحياة الفيلسوف ومؤلفاته
نعمد في هذا الموضع - النشأة التاريخية لظهور المنهج لعرض
الميتافيزيقا الديكارتية بكل أبعادها .

لقد جاءت هذه الميتافيزيقا وهي تنطوي على المنهج، ومن
هنا كانت أهميتها. والمنهج الديكارتى وإن كان قد ظهر فى
ميتافيزيقاه جديدا كل الجدة مغايرا لما سبقه من مناهج إلا أن
الاتجاه للمنهج بصفة عامة لم يكن وليد الفكر الديكارتى بل
سبقه بوقت غير قليل.

لقد كان "فرنسيس بيكون" من أوائل من نادوا باتساع
منهج جديد يمكن الانسان من السيطرة على الطبيعة . فأخذ فى
نقد المنهج القياس القديم . وحاول فك جمود العلم الذى انحصر
فى هذا المنهج كما نقد المدرسيون الذين انغلقوا داخل مذهب
"أرسطو" .

لقد رفض " بيكون" الجمود فى مجال البحث، ولا يعنى هذا
الموقف البيكونى أى تشابه مع الموقف الديكارتى الذى ذهب يفند
هو الآخر ويهدم فى الآراء والنظريات المتوارثة، ذلك لأن "ديكارت"
كان يشك من أجل الوصول إلى اليقين ثم بعد ذلك تتولد لديه
سلسلة من اليقينيات الأخرى على نحو ما تشير فلسفته إلى يقين
وجود النفس مؤديا إلى يقين وجود الله ومنه إلى وجود العالم .
فى حين أن ثورة بيكون أو شكه فى العلوم كان الغرض منه الوصول

إلى اليقين النهائي فى كل موضوع معروض للعقل والذى لا يبدأ منه مرة ثانية لحصوله على اليقين الكامل.

لقد كان "بيكون" يتوَجَّس من جمود العلم إلى حد أنه كان يخش اليقين ذاته وهو يعبر عن ذلك بقوله: "إن منهجنا ومنهج الذين أنكروا إمكان بلوغ اليقين يلتقيان من بعض الأوجه فى بدايتهما ولكنهما يختلفان أشد الاختلاف ويتعارضان تماما فى نتائجهما فبينما هم يؤكدون صراحة أن لاشئ يمكن معرفته بموجب منهجنا الحالى • وبينما يمشون فى الخطوة التالية إلى تحطيم قدرة الحواس والعقل ، نخترع نحن مايقـ: بدم لهما العون" (١)

ومن بين الفروق التى يجب أن تذكر بين "بيكون" و"ديكارت" أن الأول قد أهمل منهج الريافة • فى حين كان "ديكارت" أول من تنبه إلى ضرورة تطبيقها ، بل لعله قد أراد أن يطبقها منهجا للميتافيزيقا لما تتميز به من دقة ويقين ومن بدهة ووضوح

. Clair

ويبدو أن تجربة المنهج أو الاحساس الأولى به كانت قد ظهرت بوادرها عند الفيلسوف خلال مرحلة شبابه ويذكر ذلك معلموه فى مدرسة لافليش الذين أشاروا إلى شغفه بالرياضة

(١) The Philosophical Works of Francis Bacon (Nouvum Organum 1-37.

نقلا عن الأستاذ الدكتور جيب الشارونى - فلسفة فرنسيس بيكون
الدار البيضاء • ١٩٨١

والهندسة . كما كان دائم التفكير في منهج الهندسة المستند إلى
المسلمات Définitions والتعريفات، Présuppositions
والبرهان Raisonement .

لقد كان للمنهج بذور عميقة نشأت مع الفيلسوف وتغلغلت
في تفكيره منذ مرحلة تعليمه الأولى، وتشهد بذلك محاولاته
الأولية لطرق هذا الباب قبل أن يقوم بكتابة مؤلفه الكبير
" المثال في المنهج " . فقد أبانت كتاباته عن مجموعة كبيرة
من المخطوطات التي ترجع إلى عهد الشباب ، وقد دونت فـسـى
مذكرات صغيرة وكان " بـاييه " مؤرخ حياة "ديكارت" قد ذكر
هذه المؤلفات التي بلغت عشرة وهي البرناسوس Parnassus
وملاحظات عن العلوم Observation والجبر Algebra
وكذلك كراسات ديموقريطية Democritica ومقدمـات
" Praeambula " والأوليمبيقا Olympica
ودراسة للعقل السليم Stadium bona mentis وملخص فـى
الموسيقى أو المجلد فى الموسيقى Compendium Musicae
وأيضاً مخطوطته قصر العجائب Thaumantis Regia
وقد أبانت هذه المؤلفات عن اهتمام "ديكارت" بالمنهج
حيث أنه كشف فـى إحدى هذه الخواطر (المخطوطات) عن منهج
استدلالي للعلوم .

لقد ألف "ديكارت" مجموعة كتاباته وهو محوط بمنـاخ
علمي أو فكري ، وبـعـصر اضطرمت فيه الاتجاهات العلمية

والدينية (١)

وكان شغله الشاغل ينصب على المنهج، ووحدة العلوم منذ البداية فقد قبل عنه معلميه : أنه كان دائب البحث فسمى المسائل العلمية، وكان كأنه يحاول البحث عن منهج، كما كان مولعا بعلم الهندسة وبالرياضيات .

ومنذ عام ١٦١٨ أو ١٦١٩ وهي سنوات أحلام الفيلسوف الشاب وتطلعاته العلمية التي عبر عنها في صورة كراسات أو مخطوطات (وهي كتابات صغيرة مكتوبة بخط اليد) Manuscript (٢)

وكان بعضها يبحث في شتى المسائل العلمية والبعض الآخر يتعلق بالأحوال النفسية والأحلام الفلسفية . ومما يؤكد اهتمام الفيلسوف بمسائل العلم أنه قد تعرف في بريدنا عام ١٦١٨ بهولندا على صديق حميم ، كان يعمل طبيباً مثقفاً على دراية بقضايا الرياضة والطبيعة، انه " اسحق بيكمان" الذي أهده "ديكارت " في ٣١ ديسمبر عام ١٦١٨ مخطوطة " ملخص للموسيقى"، وتفصح رسائله له عن غبطته بهذه الصلة الحميمة التي ربطت بينهما والتي عبر عنها في بعض رسائله - كما سبقت الإشارة - .

(1) Scruton. Roger: From Descartes to Wittgenstein A short History of Modern philosophy, London Boston Henley 1981.

(2) Manuscript: Livre écrit à La main

ومن ملاحظة مخطوطاته التي ألفها في مرحلة الشباب يبرز أمامنا اهتمامه بفكرة المنهج ففي مخطوطته "برناسيس" يصرح بأنه قد استعان بأحدث الوسائل العلمية والأدوات، كما استخدم أدوات رياضية وهندسية أعاشت في مسائل الرسم والقياس، أما مخطوطته "الخواطر الخاصة" فقد ذكر فيها أنه كان يسهسب إلى وضع أصول علم جديد.

وجدير بالذكر أنه التقى في عام ١٦٢٠ بمجموعة من مشاهير العلماء أمثال فولهابر **Faulhaber**، وكان "ديكارت" يقيم وقتذاك في ألمانيا وكان الأول يشجع العلماء على وضع حلول للمعضلات الرياضية التي كان "ديكارت" يسهسب بتقديم حلول لها أسوة بغيره من العلماء الألمان. ولو أضفنا إلى ذلك قول "ديكارت" بأنه كان شغوفا بقراءة أبحاث بيتر روث **Roth.P** (وبنيامين برامر) وأنه حاول أن يحذو حذوهما في استخدام بعض الأدوات^(١). لتبين لنا المدى الذي وصلت إليه اهتمامات "ديكارت" بالمنهج.

وتتضح أمامنا الرؤية المنهجية لديكارت إبان لقاءه بالكردينال دي بيرول مؤسس جماعة الأوراتوار في عام ١٦٢٧ وما ترتب على ذلك اللقاء. المشهود من تقدم في المشروعات

(١) نازلي إسماعيل، الفلسفة الحديثة، رؤية جديدة - مكتبة الحرية الحديثة - عين شمس ١٩٧٩ ص ٧٩.

والأعلام العلمية ، ومحاولة القيام ببناء فلسفة تتفق مع الدين وتنهض بالعلم .

كانت ثمار هذه المرحلة متبلورة في القواعد لقياسات العقل . *Regulae ad directionem Ingenii* " وهذا الكتاب يعد المؤلف الأساسى لديكارت فى المنهج غير أنه لم ينته منه ولم ينشره (١) . وانتهت ثورة المنهج فى فكر " ديكارت " إلى كتابة مؤلفه الرئيسى " مقال فى المنهج " *Discours de la Méthode* " مع بحوث فى " انكسار الضوء " *Diontriques* و " الاثار العلوية " *Météores* والهندسة *Géométrie* .

ومما تجدر الإشارة إليه أنه قد تخلل هذه المرحلة ما بين عام ١٦٢٨ و ١٦٣٧ مجموعة أبحاث علمية ورسائل نخص بالذكر منها مؤلفه المشهور فى الصالح *Le Monde* متضمناً لقسميه الرئيسيين فى " الضوء " *La Lumière* وفى " الانسان " *Traité de L'homme* .

وتابع "ديكارت" - بعد مرحلة عرض بحوثه ومؤلفاته العلمية - كتابة آرائه فى الميتافيزيقا غير أن هذه المرحلة الميتافيزيقية من تفكيره لم تكن تخلو تماماً من البحث العلمى فقد كتب عدد من الخطابات *Correspondance* ثلاثة منها إلى مرسين يناقشه فى أصل الحقائق العلمية

(1) A. T, Oeuvres. V6 p 36.

Les Vérités éternelles " الحقائق الأبدية "

وموقفه منها .

من هذا العرض المجلد لمؤلفات "ديكارت" ولاهتماماته منذ سنوات الدراسة يتضح لنا اهتمامه العميق بمسائل العلم، ومتابعته لتطوراته التي بدت بوضوح من خلال مناقشاته، وعرض آرائه مع علماء عصره، مما يؤكد أن أبحاثه وجميع مؤلفاته السابقة على ظهور المقال في المنهج، كانت كلها تؤكد صدق اتجاهه نحو بلورة منهج للعلوم، وسعيه الجاد المخلص في بنسائه فلسفة عقلية تتفق مع الدين، وتساهل تطور العلم بل تعمل جاهدة على نهضته، والارتفاع بشأنه في سبيل مصلحة الانسسان وخدمته . ولكن ما هو المنهج ؟ وهل يمكننا وضع تعريف له في هذا الصدد ؟

إن المنهج هو " فن البرهان العقلي الذي يمكن استخدامه في العلوم الرياضية والطبيعية على السواء " (١) ولقد ظهر " لديكارت " فيما بعد ضرورة أن يكون هذا المنهج واحداً أي أن ينطوي على الأمور الروحية التي تشتمل عليها المعتقدات الميتافيزيقية ، وهكذا يصل "ديكارت" إلى مرحلة الوحدة بين المنهج والمعرفة وكانت هدفا يسعى إلى تحقيقه .

وتبدأ قصة المنهج منذ أن قام "ديكارت" بجووب أوروبا حيث استقر به المقام في الفترة ما بين عام ١٦١٩ حتى عام ١٦٢٠ في ألمانيا ، " عندما استدعته الحروب التي لم تكن

قد انتهت بعد - على حد قوله - وفى أثناء إقامته فى ألمانيا عندما حدث له أزمة عقلية وألجأه الشتاء القارس لقريسة دافئة حيث كان يفرغ كل خواطره داخل حجرته، ويحدث نفسه وإذا به فى العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩ يقوم باكتشاف أسس علم هام ، هو محتوى كتابه " المقال فى المنهج " . وفى داخل حجرته الدافئة كان يصرف وقته فى التحدث لنفسه والتمعن فى خواطره فأنته رؤية اشتملت على ثلاث رؤى فقد رأى فى نومه - رؤيتين أوليتين تنبأته بأن الله قد اختاره واصطفاه لاكتشاف الحقيقة . أما الرؤية الثالثة فيرى فيها قاموس (وربما أشار معنى هذا القاموس إلى تضمن العلوم كلها فى علم واحد) ثم يرى ديوان شعر (وهو يفيد - كما فسر - هو انضمام الفلسفة إلى الحكمة ، وهذا يعنى ثلاثة اعتبارات :

أولاً : إن العلوم جميعاً ممثلة فى علم واحد ، وأن مفتاح واحد يفتح كنوزها .

ثانياً : إن الدعوة التى تلقاها الفيلسوف للبحث عن ذلك المفتاح قد أتته من لدن الله ، لا عن طريق شيطان مكر .

ثالثاً : إن البحث عن المفتاح يكمن فى نفسه لأن الحقيقة كامنة فيه كمنون النار فى الحجر الصوان ، ومغزى هذا الكشف الديكارتي الذى حدث فى ليلة العاشر من نوفمبر يفيد بأن العلوم كلها واحدة تتجمع فى الفلسفة أو الحكمة التى نجدها كامنة فى أنفسنا ، وأن الله قد اختار "ديكارت" لبنائها .

(٢) دور الرياضة فى تأسيس المنهج :

المنهج عند "ديكارت" كما عبر هو عنه : " جملة قواعد مؤكدة تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع فى الخطأ ، وتمكنه من بلوغ اليقين فى جميع ما يستطيع معرفته ، دون أن يستغنى قواه فى جهود ضائعة .

وقد تساءل الفيلسوف أثناء وضع منهجه عن الهدف من الدراسات والبحوث التى لا يعرف منها الانسان إلا آراء ظنية ، أو أفكار احتمالية ، ويجيب الفيلسوف على ذلك : بأن حالة الجهل التام بها ، خير من معرفتها المزعزعة الناقصة ، ولن يصبح هناك علم ما لم تكن هناك معرفة يقينية ، ومن هذا المنطلق اتجه "ديكارت" إلى تأكيد اليقين الرياضى ، وأصبحت المعرفة الرياضية هى النموذج الأمثل للمعارف اليقينية الواضحة الجلية المتميزة ، كذلك نهاية معرفة مهما كان نصيبها أصلا من الصحة واليقين ، لن تكتسب صفة الصدق الرياضى ، أو تكون على علم يقينى يعدل يقين العلوم الرياضية ، ما لم تتوافر فيها شروط وخصائص الفكر الرياضى الذى يتميز بالتالى :

أولاً : بوجود المعانى المتسمة " بالوضوح " و " التميز " ومعنى ذلك أن تكون هذه المعانى على مستوى بداهة مطلقة .
ثانياً : الاتجاه المستمر من " المعانى " إلى " الأشياء " ومعنى ذلك أن لانحاول أن نلصق بالأشياء صفات لاصلة للبداية

بها ، فلا ننسب لهذه الاشياء إلا ما نستطيع ادراكه

ادراكا بديهيا فى معانيها .

ثالثا : ترتيب جميع أفكارنا فى نسق خاص ، بحيث يسبق كل معنى منها جميع المعانى التى يستند إليها ، ويقسوم عليها كما يكون فى الوقت نفسه سابقا أو متقدما فى الترتيب على جميع المعانى ، التى تستند إليه . (١)

ومن النظر إلى هذه الشروط نستطيع أن نتبين أنها قد وضعت فى سبيل بلوغ المعرفة اليقينية التى يعادل يقينها يقين الرياضيات ، كما نلاحظ مدى النظام المحكم ، والاتجاه المطلق الدقيق نحو البديهيات فهو يؤكد فى الشرط الأول من هذه الشروط على وجود معانى واضحة ومتميزة ، ويقصد بذلك أن تكون بديهية فى المقام الأول ، وسوف نرى أن هذا الشرط أى "البداهة" مستمر الطاعلية فى الشرطين الثانى والثالث أيضا فالبداهة التى تبدأ فى الذهن تظل هى الأساس الأول للفكر والنظر ، والدليل على ذلك أن الفيلسوف ينبه على البدء من المعانى التى تتسم معرفتها بالبداهة ، فما أن نصل إليها حتى ندرك الأشياء بعد ذلك ، فلا نخلع عليها أى صفات أو خصائص لاندركها ببداهة فى معانيها الأصلية ، وهذا يدل على مبلغ اليقين فى المعرفة البديهية للأشياء ، ثم ان محاولة "ديكارت" فى الشرط الثالث ترتيب فكره فى نسق خاص ، انما تدل على مقدار النظام والدقة ،

(١) عثمان أمين - رواد المثالية فى الفلسفة الغربية ١٩٦٧ -

دار المعارف ص ٢٢٠

التي يريد الفيلسوف أن يكون عليها مستوى اليقين الرياضى الذى يحاول من جهة أخرى تطبيقه على الفكر الانسانى بصفة عامة .

لقد ساهمت الرياضة فى تأسيس المنهج الديكارتى بنصيب وافر . وكان الفن التطبيقى الرياضى هو وسيلة السيطرة على العلوم والطبيعة . فليس ثمة معرفة بالعالم إلا من خلال التصورات الرياضية . وقد بلغ إيمان "ديكارت" بهذا العلم ، إلى حد تسليمه بعجز عقولنا عن الوصول إلى أية معرفة واضحة ومتميزة من العالم ، إلا من خلال أفكار رياضية واضحة ومحددة بل لقد أعد هذا العلم (الرياضيات) من قبيل الأمور المنزلة من عند الله ، لما يحتويه من صدق و يقين ، ولذا فقد أولاه عناية فائقة ، وبعد تأكده من نجاحه أخذ يطبقه وبخاصة فى مجال الهندسة ، وفى مجالات أخرى كثيرة ، ولذلك فإنه لم يخصص للميتافيزيقا إلى جانبه إلا ساعات فى العام ، على الرغم من أنه قدمها باعتبارها الأساس الذى يمد علمه الطبيعى بالقوامس والاسس .

لذلك فليس بمستغرب على عالم الرياضيات الذى ابتكر الهندسة التحليلية ، أن يستفيد من منهجها فى الفلسفة ، إذ كان مدار العلم الطبيعى فى حقيقة الأمر هو الكشف عن العلاقات التى يمكن التعبير عنها رياضيا ، لذلك ينبغى أن يكون تابعها للعالم الرياضى ، وبقدر ما يمكن تفسير العالم علميا ، يجب تفسيره رياضيا ، لما تمنحه لنا الرياضة من يقين وهذا ما

عبر عنه " ديكارت " بالقاعدة المشهورة في منهجه ، التي تقول
 " أن لا أتلقى أى شيء على أنه حق ، ما لم أتبين بالبداهة
 أنه كذلك ، بمعنى أن أبذل الجهد في اجتناب التعجل ، وعدم
 التشبث بالأحكام السابقة ، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما
 يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك ^(١) وهكذا
 يكون الوضوح والتميز من سمات أبسط قضايا الرياضة والمنطق
 التي يعرفها الانسان بطريق النور الشطري

La lumière naturelle أي الحدس . Intuition

وليس الاستنباط Dédiction سوى مجموعة من
 الحدوس نصل من طريقها إلى المعرفة اليقينية ، وهي غاية المنهج
 الديكارتي الذي يعرفه في المقال بأنه : " مجموعة قواعد مؤكدة
 بسيطة إذا راعاها الانسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من
 أن يحسب صوابا ما يعده خطأ ، واستطاع بدون أن يستغفد
 قواه في جهود ضائعة ، بل بزيادة علمه وزيادة مطردة ان يصل
 بعقله إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته " ^(٢)

(1) Descartes, Dis Cours de La Méthode A.t
 Oeuvres p 2 p 18.

(2) Descartes, Discours de la Méthode Par
 t.V Charpentier Librairie
 Hachette E.t Paris 1918 p63 p64.

فالمنهج بايجاز هو مجموعة القواعد التى تكفل لمسمن
يراعيتها بلوغ الحقيقة فى العلوم . كما انه اجتهاد شخصى
لمن يستخدم النور العقلى المنبث فينا من قبل الله ، والسدى
ليس بحاجة الى تعليم أو تلقين ، فيصل الى الحقيقة بوسيلتين
أو فعلين هما : فعل الحدس ، وفعل الاستنباط ،
وقد ذكر "ديكارت" أهمية هذين الفعلين وفاعليتهما فى
الوصول الى اليقين فى قوله : " إن جميع الأعمال العقلية التى
نستطيع بها معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين
اشنيين أو وسيلتين هما الحدس والاستنباط " (١)
والحدس عند "ديكارت" هو ادراك للشئ فى لمحة أو ومضة
وهو نور فطرى يجعل المرء يدرك الفكرة فى لحظة
خاطفة ، دون أن يستند إلى مقدمات ، ويستطيع الانسان به أن
يعرف الحقائق البدئية كالدائرة ، والمثلث ، ويعرف ذاته
مفكرا ، وهولا يتوقف على المعانى ، ولا على الأفكار ، بل
يتناول حقائق مؤكدة وطبائع بسيطة *Natures Simples*
وهى الخواص الطبيعية المجردة التى تدرك لبساطتها بالذهن
بطريقة مباشرة ، وتبلغ من الوضوح والتميز درجة لا يستطيع معها

(1) Descartes, Règles Pour La direction de
L'esprit A.t tome 10 Règle 3
p 368.

الذهن تقسيمها إلى أجزاء أكثر تمييزاً منها ، فهو حركة فكرية موصولة ، حركة فكر يرى الأشياء واحداً بعد الآخر .

والحدس عند "ديكارت" هو ما يقول عنه : " أقصد بالحدس لاشهادة الحواس وهي متغيرة ، ولا الحكم الخادع أى حكم الخيال ، وإنما أقصد به الفكرة القوية التى تقوم فى ذهن خالص منتبّه ، وتصدر عن نور العقل وحده ، ولذا فإن الحدس لا يقوم إلا فى ذهن خالص ، ولا يصدر إلا عن نور العقل ، فهو لذلك يمثل بصيرة العقل ، ورؤيته لطبيعة الشئ وماهيته " .

أما الوسيلة الثانية لبلوغ اليقين الرياضى فهى الاستنباط . وهو فعل عقلى نستخلص به من شئ معروف لنا يقيناً ، نتائج تلزم عنه ، وهو يختلف عن القياس الأرسطى ، من حيث أنه يربط بين حقائق ، وليس بين أفكار ويمكن لأى ذهن القيام به .

والاستنباط عند "ديكارت" هو " حركة فكرية موصولة ، أى حركة فكر يرى الأشياء واحداً بعد الآخر برؤية بديهية فهو بذلك لا يتضمن إلا قضايا يقينية وهو " قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق نتيجة لحقائق أخرى أبسط منها " .

فالاستنباط إذن يمكن تعريفه بأنه مجموعة حدوس ، إذ أن الحدس هو نقطة البدء فى أى استنباط . ومن ثم فإننا لا يجب أن نفزع الحدس والاستنباط فى مرتبة واحدة من حيث درجة اليقين والتميز ، لأن الاستنباط يستغرق فترة من الزمان تقتضى استخدام الذاكرة التى قد تخون أحياناً ، على عكس الحدس السدى

يحدث في ومضة خاطفة، وهنا تبرز عبقرية "ديكارت" في موضوع الاستنباط عندما يؤلف بينه وبين الحدس للوصول إلى نتائج جديدة، إذ أن الجمع بين الحدس والاستنباط يحتاج إلى مجهود عقلي، لسنا في حاجة إليه حينما نقوم بعملية استنباط من جملة حدوس فحسب .

وفكرة الاستنباط كانت مألوفة لدى "ديكارت" في الهندسة التحليلية والرياضيات، ولذا فإن فعلى الحدس والاستنباط على ضوء ما سبق هما أساس اليقين في المعرفة الرياضية المتعلقة بالمنهج، إذ أنهما يؤديان إلى معارف صادقة وحقائق واضحة، وهذه الحقائق تكون فطرية في عقولنا على ما يذكر "ديكارت" في رسالة إلى الأب ميلان يقول فيها: "إن الحقيقة فكرة بلغست من الوضوح الفائق درجة لا يمكن أن نغفلها أي لا يمكن لنا أن نعرفها منطقيا مثل الشكل والحجم والحركة والزمان والمكان ومن ثم فإن الذي يحاول تعريفها يختلط عليه الأمر" (١)

بذلك يتضح لنا أن هناك طريقتين للمعرفة اليقينية هما: الحدس والاستدلال نستطيع عن طريق الأولى أن ندرك بشكل مؤكد وبيقين، لا يساوره شك في أي أمر من الأمور، ومن خلال نظرية مباشرة شاقبة للعقل، الذي إن ركز انتباهه في فكرة هندسية مثل فكرة المثلث مثلا فسرعان ما يدرك حقيقة كونه: شكلا هندسيا له ثلاث زوايا وثلاثة أضلاع، وكذا الحال بالنسبة

(1) Descartes, Règles A.t Paris 1909
Tome XI Règle 3 p 369.

لتعريف باقى الأشكال الهندسية وينسحب هذا الأمر على بتقسية
فروع العلم ، فالحدس يعطينا الحقائق المباشرة التى هى الأفكار
البسيطة ، أو بمعنى آخر هى الأسس التى ينطلق منها لتعريف
أمر ما ، أى مبدأ الموضوع المطلق الذى لا يمكن تعريفه أو تحديده
أو تحليله دون الرجوع إليه ببادئ ذى بدء . فى حين أن
الاستدلال ما هو إلا العملية الاستنتاجية التى نستنتج بها
بصورة قبلية *a Priori* عن طريق قضايا معينة سبق
مياغتها جميع النتائج الممكنة ، عن طريق البرهان (الاستنباط
البرهانى) ومثال على ذلك : أننا بعد أن نصل إلى تعريف دقيق
لأى شكل هندسى كالمثلث مثلا أو المربع أو غيرهما ، من طريق
الحدس السابق تعريفه ، نستطيع بعد هذه المرحلة الحدسية ، أن
نبرهن على اثبات نظرية خاصة ومحددة بهذا الشكل ، والتى
تعنى بالنسبة للمثلث مثلا أن مجموع زواياه بوجه عام تساوى
قائمتين .

فى ضوء ذلك يمكن النظر للحدس باعتباره ، مرحلة أولى
تستخدم لإدراك المبادئ الأولى ، للعلم والفلسفة ، أما الاستدلال
فهو المرحلة التى نستعين بها لتكوين قضايا أولية ، تنتج عن
هذه المبادئ المترتبة على النظرة الثاقبة للحدس .

ولكن ماذا عسانا أن نفعل عندما يسفر المبدأ الواحد
عن نتائج متباينة ؟ وهل هناك طريقة مغايرة يمكن استخدامها
لكى نتلاشى هذه الحالة أو على الأقل تجعلنا نتأكد من تحقق
هذه النتائج وصحتها . ؟

الواقع انه إذا كان اكتشاف المبادئ الأولية بالحدس واستخراج النتائج الأولى يبدو أمرا يسيرا إلى حد ما ، فماذا نستطيع أن نفعل إذا تعقدت النتائج إلى حد كبير واستعصى علينا أن نستنتج من مبدأ واحد نتيجة واحدة بعينها ؟

انه لا توجد هناك طريقة ، نستطيع بها أن نصل للاختصار الدقيق لنتيجة بعينها ، سوى طريقة التجريب (أى استخدام التجربة ، فهى التى تعيننا على تحديد النتيجة المتحققة بالفعل ثم يتبقى بعد ذلك مرحلة البحث فى كيفية صدور هذه النتيجة من المبادئ التى تبرهن أمامنا على صحتها ويقتينها بصورة مؤكدة ، وهنا يبرز الدور الرئيسى للتجربة ، إذ يضعها "ديكارت" على نفس درجة الأهمية التى يوليها لعوامل الحدس والاستدلال .

بهذا الفكر الجديد يخالف "ديكارت" المدرسين ، ويهدم أصول منطقهم الأرسطى التقليدى ، متمسكا بالمنهج الرياضى للوصول إلى المعرفة بطريقى الحدس والاستنباط .

إن "ديكارت" قد أراد للفلسفة أن تكون رياضة فكرية ، أى أن تؤمن بأن الفكر إنما ينطلق من مسلمات أساسية هـى بمثابة المسلمات والبديهيات الرياضية ثم أن يتناول الذهن بعد ذلك الحدوس المختلفة حول موضوع معين ، بشرط أن تتطابق هـذه الحدوس مع الحدوس الرياضية تماما ، وأن يرد كل حدس نتيجة انتباه أو تركيز شديد للذهن حتى يكون وروده نوعا من الالهام لكنه الهم متعلق بالموضوع كما يقفز إلى ذهننا حل المسألة

الهندسية أو المعادلة الجبرية نتيجة للتفكير الشديد — مضمونها سواء كان هذا التفكير ظاهرا أم خفيا . فيكون الحدس إذن ثمرة تركيز شديد لحدس أكبر ينطوى على ادراك العلاقات بين الحدود المختلفة حول الموضوع .

ومن الخطأ أن يظن أن "ديكارت" كان أفلاطونيا في تطبيقه للرياضة في مجالى الفلسفة والعلم، ذلك لأن النسق الأفلاطونى، كان يختلف اختلافا بينا عن النسق الديكارتى، فالأول قد انساق وراء " فيثاغورث " فلم يجعل الرياضة منهجا فحسب بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، فأدخل الرياضة فى صميم الوجود، وفسر الوجود بالأعداد ، والموجودات بالأبعاد الهندسية، أى أنه لستم يستعين بالرياضة منهجا للفكر ، كما فعل "ديكارت" بل جعل منها ماملا أساسيا لتفسير الوجود نفسه ، وكان على " سبينوزا " أن يسير فى الطريق الديكارتى نفسه ، وأن يوغل فى استخدام المنهج الرياضى ، بحيث أصبحت الفلسفة فى نظره ذات هيكل رياضى ، من حيث نظام الفروض والبرهنة والنتائج ، وكأنه يريد بذلك أن يطبق بتزمت المبادئ الديكارتية ، فى المنهج الذى أشار إليه "ديكارت" ، ويلاحظ من ناحية أخرى ، أن هذا الاتجاه فى استخدام المنهج الرياضى قد غفلت عنه المدرسة الإنجليزية فى نشأتها الأولى عند " فرنسيس بيكون " ، ومن هنا يتضح لنا كيف أسهمت الرياضة فى تأسيس المنهج عند "ديكارت" .

٣- أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج

وعوامل أخرى :

بعد أن بين "ديكارت" أهمية تطبيق المنهج الرياضي على الميتافيزيقا، نجد أن هناك عوامل أخرى أسهمت في نشأة فكرة المنهج عنده، من هذه العوامل العامل الديني. وقد عبر الفيلسوف عن أثر النشأة الدينية التي تأثر بها في بداية "المقال عن المنهج" بقوله: "إن الحظ قد واثاه منذ حداثة سنه إلى اتخاذ طرق أدت به إلى اعتبارات وقواعد استنبط منها منهجه" (١).

وإذا كانت الرياضة هي أحد هذه الاعتبارات التي أدت بالفيلسوف إلى تأسيس منهجه الجديد، فإن أثر تربيته الدينية الأولى تمثل عاملاً آخر أسهم في استنباط المنهج بقواعده المنظمة (٢). فقد اتسمت تربيته منذ البداية كما سبق أن ذكرنا

(1) Descartes; Discours de la Méthode.

Discourse on methode John vitch,
London 1910 p 1 p 4.

(٢) اكتفى "ديكارت" في مؤلفه "قواعد في المنهج" بذكر أربع قواعد نجدها في A. t oeuvres Tome 8 p 18.

تتمثل أولى هذه القواعد بالحدس، أما الثلاثة الأخرى فتتمثل بالاستنباط، وهي تهدف إلى بيان السبيل الذي يحتمل عليه الذهن حين يفكر تفكيراً رياضياً.

وكان للمقال في المنهج ملحق هو عبارة عن ثلاث رسائل واحدة في البصريات، وتشتمل على نظرية في انكسار الضوء.

بطابع روجى تلقى فيها قواعد التعليم اليسوعى بنظمه وأساليبه وطرقه المثلى ، وقد ظهرت آثار هذه النشأة فى اختصاره لكتاب " قواعد فى المنهج " إلى خمس أو ست صفحات فى " المقال عن المنهج " وكذلك فيما بدا على قواعده من مسحة ارشاد وتوجيه ، بالإضافة إلى دعوته إلى تجنب المبادئ العامة ، والنظريات البحتة المجردة التى هى من سمات الفلسفات القديمة ، ثم اقباله على التجربة والممران وحسن قيادة الفكر ، مع تجنب الخضوع للمصادفات والحظ ، والسعى فى العمل وفقاً للإرادة المطوعة بالرياضة الروحية التى أصبحت فيما بعد مقدمة لاغنى عنها للرياضة العقلية ، وهى ما أسس بها نظrote العلمية إلى العالم الطبيعى .

وبالإضافة إلى أثر تربيته الدينية الأولى ، فقد كانت هناك شمة عوامل شجعتة على تحرير مؤلفه . " المقال فى المنهج " ومن هذه العوامل التقاؤه بالعالم الرياضى " اسحق بيكمان عام ١٦١٨

= ودراسة للآلات الجديدة كالتلسكوب والمنظار . والثانية فى الآثار العلوية ، وتعنى بالسطور اهر الجوية ، من السحاب والمطر والبرق وقوس قزح ، وانعكاس صورة الشمس فى السحاب مفسرة بأبسط الوسائل وأكثرها مطابقة للطبيعة . والثالثة فى الهندسة ، وتختص بنظرية عامة للمعادلات ، واصطلاح جديد للرمز للكميات ، كما جاءت بحل لمسألة " بابوس " بالإضافة إلى " المقال " وبرنامج لأبحاث علمية ، ورسائل قصيرة فى المنهج ، وأخيراً ترجمة لحيا المؤلف الروحية .

loyre; Alexandre; trois Leçons Sur Descartes

Imprimerie Nationale Boulac, le Caire

1938. p 4.

حيث أثمر لقاؤهما عن إمكان تطبيق العلم الرياضى فى الطبعية، وهو ما عبر عنه "ديكارت" بعدى أهميته فى السيطرة عليها فى كتابه "المقال" إذ يقول "إنه يطلب هذه الفكرة وسيلة علية لبلوغ اليقين" (١)

لما كان الفيلسوف قد تأثر إلى حد ما بتربيته الروحية منذ الصغر فقد فسر بعض مؤرخى حياته ان اكتشافه للمنهج جاء نتيجة لشعور دينى غمره كان قد حدث له بعد ليلة المدفأة، فقام على أثره بصلاة شكر لله وللعذراء

كما نذر أن يحج إلى نوتردام دولوريت، وهى مكان مقدس محبب لدى الكاثوليك امتنانا منه، وعرفانا بفضل الله عليه، وهذا كما فسر "باييه" مؤرخ حياة الفيلسوف دلالة على عمق الوجدان الدينى (٢) واهتماما بتأدية شعائر الدين.

وقد يتصور البعض أن قيامه بمثل هذا العمل هو من قبيل الامتنان لبلوغ هدفه فى المنهج، غير أننا نرى أن اهتمامه بالدين كان صادقا وحقيقيا، فهو يقول فى رسالة إلى الأب "مرسين" "كنت فى فرانكيير أقطن بيتا صغيرا وفى عزلة عن بقية المدينة حيث يفصلنى عنها مجرى ماءى إلا أن الرسوم والشعائر الدينية كانت تؤدى على أكمل وجه" (٣)

(1) Descartes: Discours de la Méthode, Discourse on methode John vitch, London 1910 pl .p7.

(2) Baillet.A, La vie VI p90

(3) Lettre à Mersenne du 18 Mars 1630
Correspondance A.M Librairie
Félix Alcan Paris 1936 Tome 1,
P. 124.

وبعد هذا التصريح دليلاً على اهتمام الفيلسوف بواجبات الدين ، فعلى الرغم من العزلة التي فرضها على نفسه واشتغاله بالفكر، إلا أن ذلك لم يقلل من اهتمامه بشؤون عقيدته ، مع أن هذا الاهتمام لم يبدو جلياً كما كان عند " مالبرانش " .

فحقيقة الأمر أن الكثير من الأفكار التي نجدها عند فيلسوف مؤسس مدرسة ما ، ونحى بها ملقاء بدون تفسير أو تحتاج إلى إيضاح ، نرى أن تلامذته يحاولون إيضاح هذه المواضع الغامضة ، فإذا كان "ديكارت" قد ألمع إلى حلم المدفأة ، ولم يشر هو نفسه بصورة فاطحة إلى أن هذا عطاء إلهي ، ونعمة إلهية ، إنما فسرها على سبيل التأويل ، مع أنه يحتمل هذا المعنى ، لا يلبث أن نجد تلميذه "مالبرانش" يرتضى في أحضان الإلهام بنظريته عن "الرؤية في الله" ، ولم يكن هذا ابتداء من "مالبرانش" بقدر ما كان تأسيساً بديكارت ، وسيراً على طريقه ، واستمداداً من آرائه ومن حدسه الأولى بالمنهج ، الذي يمثل كما أشرنا من قبل منحة أو الهاما كاملاً من الله .

على ضوء ما سبق يظهر لنا مدى ارتباط منهج "ديكارت" بالحدس أو الإلهام الإلهي ، كما أن تأويل أحلامه يفيد شقته بالعقل والحقيقة الكامنة فيه من قبل الله .

وبعد هذا التفسير الديني أحد التفسيرات التي قبلت بهدد نشأة المنهج عند "ديكارت" والذي يمكن أن نضعه ضمن مجموعة العوامل التي ذكرها الفيلسوف في "المقال" باعتبارها عوامل أسهمت في نشأة المنهج .

✱ تعليق وتقييم :

مما سبق يتبين لنا كيف أن الفلسفة الأولى عند "ديكارت" التي تعنى الحكمة ، لا تقتصر على حد التبصر والنظر في الأمور، فحسب بل تعنى المعرفة النظرية المتكاملة، لكل ما يمكن للإنسان أن يعرفه " بهدف تدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون" ولا يعنى "ديكارت" بهذه المعرفة الممكنة للإنسان ما هو مكتسب منها بحكم التجربة الشخصية ، أو الاطلاع أو الحوار، لكنها تعنى المعرفة بالمبادئ الأولى عن طريق العلل، التي يستنبط منها الإنسان جميع معارفه وعلومه ، إنها مبادئ الفلسفة عنده، نراها بالمعنى الديكارتي تخالف معنى الفلسفة الأرسطية التي كانت تعنى العلم بالموجود بما هو موجود أى العلم بخصائص الوجود الجوهرية إن "ديكارت" يرفض هذا المبدأ الذي يؤكد على الوجود ولا يعير اهتماما للموضوع محل المعرفة أو الوجود. لذلك رأى أن تكون نقطة البدء في المعرفة هي الذات *Le Moi* التي تعرف أو تمتلك القدرة على المعرفة عن طريق وعى الذهن وانتباهه .

ومنهج الميتافيزيقا كما حدده الفيلسوف هو ذلك المنهج الذي يتأتى من ملاحظة العمل الذهني في الرياضيات، وقد أكد على ذلك في التأمل الأول حيث يشير إلى مدى صدق ويقين المعارف التي تتسم بالتجريد والموضوعية . وقرر أن من يمرن ذهنه على المسائل الرياضية يصبح جديرا بالبحث عن الحقائق الأخرى ، من حيث أن منهج الفكر يكاد يكون واحدا في جميع الأمور، وهذا مما سوف يشير إليه في " قواعد لهداية العقل" وكذلك في "المقال عن المنهج " .

ولما كان "ديكارت" قد طبق منهج الرياضيات على الميتافيزيقا فقد صارت الأخيرة أكثر يقينا إلى حد أنها قد عادت في يقينها يقين الأولى ، وقد عبر "ديكارت" عن ذلك في رسالة كتبها في ١٥ أبريل عام ١٦٣٠ إلى أحد أصدقائه ذكر فيها " بأنه قد اهتدى إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين تعد أكثر بدهة من البراهين الهندسية ، كما يشير في الرسالة نفسها إلى أن كل الأمور المتعلقة بالميتافيزيقا واضحة كل الوضوح أمام النور الفطري الموهوب للذهن من قبل الله " (١) تشير هذه العبارات بصفة عامة إلى وضوح وصدق براهين الميتافيزيقا التي طبق عليها "ديكارت" المنهج الرياضي .

لكن لماذا أصبحت الميتافيزيقا عنده هي أكثر العلوم يقينا ؟

لقد أصبحت كذلك لأنها تعد من أكثر العلوم الانسانية البحتة امكانا للبرهنة العقلية ، ولأنها تتضمن عدد من المسائل والموضوعات الدقيقة والمعقدة التي لا يمكن اثباتها بدقة إلا باستخدام الرياضيات وتعد فكرة وجود الله من بين هذه الموضوعات ، كذلك فكرة ذهن الانسان وطبيعته وطرق معرفته وحدودها ، وكذلك فكرة المسادة وغيرها من الأفكار الغامضة .

ومن بين الأسباب التي أدت إلى أن تصبح الميتافيزيقا أكثر يقينا بعد تطبيق المنهج الرياضي عليها ، أنها تعد من أكثر العلوم التي تمكن من ينظر إليها عقليا ، ويهتم ببراهينها وأدلتها ، من

(1) Descartes, Oeuvres de Descartes Lettre 15

Avril 1630 A.T.

قبولهما وفهمهما ، ولا سيما وقد تجرد من سيطرة الحواس عليه .
ولما كانت الفلسفة الديكارتية تبحث دائما عن اليقين ،
وتسعى جاهدة لبلوغه ، فهي لذلك ليست مجرد فكرة نظرية ، تبحث
في مسائل وجود النفس الإنسانية ، ووجود الله والعالم فحسب ، وإنما
هي طريقة اعداد للمعرفة ومنهج يسترشد به في الوصول إلى الدقة
واليقين والموضوعية .

٤- أسس المنهج الديكارتى :

يتبين لنا مما سبق مقدار مساهمة الرياضة في تأسيس
المنهج الديكارتى ، وكيف جعل منها الفيلسوف منهجا للفكر ،
يقوم على أساس الوضوح والتمييز ، عن طريق بدهة العقل التى
جعلت من كل ذهن واضح هو ذهن ديكارتى ، وقد أبرز الفيلسوف
هذا الوضوح فى " مبادئ الفلسفة " ، فعرض منهجه يؤكد على
ضرورة الشك فى سائر الأشياء حتى يتبين صحتها ، يقول فى المبدأ
رقم ٤٧ : " لكى نطرح الأوهام والأحكام المبتسرة التى اكتسبناها
فى طفولتنا يجب أن ننظر فى كل فكرة من أفكارنا الأولى لنتبين
ما هو واضح منها " (١) . ومن تحليل هذا النص يتضح مدى اهتمام
الفيلسوف بالأفكار الواضحة وكيف أنه قد وضعها فى مقدمة الأفكار
التي ينبغى على العقل التمسك بها ، والسعى لاكتشافها منذ البداية
فى ذهنه على أن يفرغه من جميع المعارف التى تعلمها منذ الصغر
ويترك الأفكار والمعتقدات التى تلقاها منذ طفولته لشكه فى

(١) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، عثمان أمين جـ مبادئ المعرفة
البشرية .

صحتها • إن المعرفة الواضحة عند "ديكارت" هي تلك المعرفة الحاضرة
الجلية في ذهن حاضر منتبه •

ولا يقف "ديكارت" عند هذا الحد بل يبين لنا في "مبادئ
الفلسفة" : الأسباب التي تدفع للخطأ ، أو علل أخطائنا وهي —
أربعة •

١- أسباب أو علل توقع الانسان في الخطأ هي :

العلة الأولى : متضمنة في المبدأ رقم (٧١) وفحواها "أنه
من الخطأ أن نبقي على الأحكام المبسوطة التي اتخذناها في مقتبل
عمرنا" (١) وتعني أنه يجب علينا القضاء على الأحكام التي
تعلمناها منذ الصغر وعلقت بأذهاننا وهذه مرحلة أولى يهدف
منها "ديكارت" تفريغ ذهن من المعلومات والمعارف السابقة التي
تلقها الإنسان منذ صغره حتى يتهيأ ذهن بعد ذلك لقبول
الأحكام والمعارف اليقينية والتميزية •

والعلة الثانية متضمنة في المبدأ رقم (٧٢) وفحواها هو
(٢) " أنه من الخطأ أن نتمسك بهذه الأحكام المبسوطة وعدم نسيانها"
ويعني بها محاولة نسيان الأحكام المسبوقة والمبسوطة التي تعلق
بأذهاننا حتى ينسحق للعقول استقبال الأفكار المتمسكة بالوضوح
والتميز •

أما العلة الثالثة والتي تتضمن في المبدأ رقم (٧٣) فمضمونها

(١) نفس المرجع ص ١٧١ •

(٢) ديكارت ، مبادئ الفلسفة : عثمان أمين ج١ مبادئ المعر
البشرية ص ١٧٤ •

" أن الذهن يعتبره التعب من اطالة الانتباه إلى جميع الأشياء التي نحكم عليها" (١) ويقصد "ديكارت" بهذه العلة أن مداومة التأمل والتفكير واطالة الانتباه في الأشياء التي نحكم عليها يجهد قوانا العقلية ويعرضنا للوقوع في الخطأ .

والعلة الرابعة متضمنة في المبدأ رقم (٧٤) وفحواها :
" أننا نربط أفكارنا بالفاظ لانعبر عنها تعبيراً دقيقاً" (٢) ،
وينصح "ديكارت" في هذه العلة بضرورة تحديد ألفاظنا حتى يتسنى لنا التعبير عنها بدقة ووضوح ، لأن غموضها مدعاة للوقوع في الخطأ .

مما سبق يمكننا اجمال أسباب الوقوع في الخطأ عند
" ديكارت" على الوجه التالي :

لكن نتفلسف بدقة ووضوح ينبغي علينا أولاً أن نتخلص من أحكامنا السابقة ، ونطرح جميع الآراء التي سلمنا بها من قبل .
وأن نراجع ما بدأهنا من تصورات وأفكار سبق أن تعلمناها ،
وأن لا نصدق إلا ما هو صحيح منها ، وبهذه الطريقة نتيقن من وجودنا ، باعتبار أن طبيعتنا تنطوي على التفكير .

كما نعرف في الوقت نفسه أن هنالك إلها نعتمد عليه ، هو علة لجميع الأشياء . ومن خلال فكرنا الذاتي ، وفكرة وجود الله ننطلق نحو قضايا كثيرة كقضية "العدم" الذي لا يمكن أن يكون علة لأي شيء .

(١) نفس المرجع ص ١٧٥

(٢) نفس المرجع ص ١٧٧ .

ولو أننا دققنا النظر وتأملنا جيدا ما تعلمناه، ونحن نفحص الأشياء الموجودة في العالم حولنا ، وبين أفكارنا مسن قبل، وعقدنا مقارنة بين الموقفين ، لتبين لنا أننا قد جعلنا على تصورات تتسم بالوضوح والجلء والتميز ، وهذه هي القواعد الديكارتية التي تشمل أعم مبادئ المعرفة الإنسانية وأهمها .

٦- قواعد المنهج : Les Règles De la Méthode

حدد " ديكارت " في مؤلفه " المقال في المنهج " أربع قواعد أساسية ينبغي على الإنسان اتباعها في البحث عن الحقيقة . وهذه القواعد هي : قاعدة البداهة وقاعدة التحليل وقاعدة الترتيب ثم قاعدة الاحصاء وسوف نحاول فيما سيأتى عرض هذه القواعد بالتفصيل :-

١ قاعدة البداهة Règle De L'Evidence.

يقول " ديكارت " في هذه القاعدة التي يطلق عليها اسم قاعدة البداهة واليقين " أنه لا يقبل شيئا على أنه حق، ما لم يعرف بالبداهة أنه كذلك بمعنى أن يتجنب التعجل في الحكم والأخذ بالأحكام السابقة . كذلك ، فلن ندخل في أحكامنا إلا ما يتمثل في العقل في وضوح وتميز يزول معهما كل شك " (١) ومن تحليل هذه القاعدة تتضح لنا ديمومة استقلال العقل عن سلطة الأحكام المسبقة والآراء الموروثة التي تفرض عليه . ذلك لأن العقل بحكم طبيعته

(1) Descartes, Discours de la Méthode

Par. P. Foulquié, Les Edition De
L'Ecole Paris 1947.p 24.

يتوصل إلى الحقيقة أو يدركها بذاته أى بالحدس العقلي المباشر الذى يدرك الأشياء للوهلة الأولى فى كامل حقيقتها ويقينها . وهو دعامة العلم .

وعلى هذا النحو يدعو "ديكارت" للمعرفة اليقينية أو بوجه نداء إلى يقين المعرفة الذى هو عماد العلم والتجربة ، الذى لا يفسح مجالاً للاحتتمالات المشكوك فيها التى لا يستند إليها علم ولا منهج . وهكذا ينتهى "ديكارت" من قاعدته الأولى إلى طلب اليقين والبداهة اللذين هما ضاية العقل فى بحثه عن الحقيقة . على أن ذلك المسمى لا يكفى وحده للوقوف على حقيقة الشكرة النهائية ، لأنه ينبغى أن تحصل الفكرة ذاتها على وضوح وتميز كامل والوضوح هو المضمون يعنى ، ألا يكون غامضاً أو مشوباً بلبس أو غموض بينما أن التميز فيه يفيد ألا يطلق هذا المضمون على أكثر من فكرة فى الوقت نفسه ، وهكذا فإن "ديكارت" يطلب البداهة واليقين من العقل ذاته كما يطالب الفكرة الماثلة أمامه بالوضوح والتميز . فهذه الخصائص كلها من عمل العقل الذى يطلب سبب المعرفة .

وفى النهاية يجب علينا ألا نتسرع فى أحكامنا لأن العجلة من دوافع التردى فى الخطأ .

ب : قاعدة التحليل والتقسيم ؛

فحوى هذه القاعدة هى أن نقوم بتحليل وتقسيم المشكلات بقدر المستطاع وبحسب ما تقتضيه طبيعة البحث فى نوع المشكلة .

يقول "ديكارت" في هذه القاعدة: "نقسم كل مشكلة من المشكلات التي نبحثها بقدر ما نستطيع إلى ذلك سبيلا، وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أفضل وجه" (١)

وترمى هذه القاعدة إلى محاولة تحليل الحقائق لا بتفتيتها وتقسيمها إلى حد لا يسمح لنا بدراستها وبلوغ الهدف منها، بل بتحليلها على غرار مسائل الرياضة والهندسة. فإنه يجب علينا إزاء أى مشكلة أن نبدأ بافتراض مجموعة من الأسباب - التي يحتمل أن تكون واحدة منها هي السبب للظاهرة أو المشكلة - ثم نقوم بفحص كل سبب منها على حدة حتى نصل إلى الأسباب الحقيقية للمشكلات.

ج: قاعدة الترتيب (التركيب) : Ordre

يقول "ديكارت" في هذه القاعدة: "يجب أن نرتب أفكارنا فنبدأ ببسطها ثم نتدرج قليلا قليلا حتى نصل إلى معرفة أكثر تعقيدا، وأن نفترض ترتيبا بين الأفكار التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع" (٢)

تأتي هذه المرحلة - الترتيب - في المرحلة التالية بعد التحليل، أو مقدمة وبداية له.

وتبلغ أهمية هذه القاعدة الترتيب - ذروتها وأهميتها عند "ديكارت" لأنها تنبع من قاعدة التحليل السابقة وتفتح باب الشفـ

(1) Ibid p 25.

الديكارتى بالرياضة على مصراعيه، فهي تنطبق منهج الرياضة بوضوح كامل على منهج الشكر الفلسفى . وهنا يمكن ملاحظة عدد من العمليات الحسابية والجبرية التى هى قوام منهج الرياضيات الدقيق، فالسلسلة الجبرية عند " ديكارت " تبدأ من الواحد (العدد) وهو الوحدة الأولى البسيطة فى جميع العمليات الحسابية ثم يتدرج مسلسل الأعداد تصاعديا فهو هنا يبدأ من الواحد وينتهى إلى نهاية سلسلة الأعداد المتصاعدة، ولما كان " ديكارت " حريصا على تطبيق منهج الرياضة فى مجال الفلسفة فليس بمستغرب إذن أن يبدأ تفكيره من الحقيقة الأولى البسيطة ، ثم يتدرج صاعدا حتى يصل إلى الحقائق المركبة .

د - قاعدة الإحصاء : Régle Des Dénom Brements Entiers.

وترمى هذه القاعدة إلى التأكد من أننا لم نغفل فى أثناء عملية التركيب أى جزء من أجزاء المشكلة المطروحة للحل يقول " ديكارت " : " أن أعمل فى جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات العامة ما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئا له صلة بموضوع المشكلة " المعروضة للبحث " .

ومن تحليل هذه القاعدة نستطيع تلمس عنصر الاستقراء الذى يطلبه الفيلسوف بهدف تجنب الغفلة والخطأ .

(٧) مشكلة المنهج بين "أرسطو" ، "بيكون" ، "ديكارت" :

لقد كان ميلاد المنهج هو مشكلة القرن السابع عشر السدى تبلورت فيه سائر الاتجاهات الفكرية والعلمية وتكاثفت فى الشورى على الفكر المدرسى والمنطق الأرسطى .

وليس جديداً على هذه المرحلة الانتقالية أن يشعـر
"ديكارت" بضرورة المنهج باعتباره الخطوة الأولى في طريق
التفلسف الصحيح فقد سبقه إلى ذلك "فرنسيس بيكون" الذي قدم
للفلسفة محاولة أولى لبناء منهج علمي وفلسفي جديد أو منطق
جديد يحل محل المنطق الأرسطي القديم.

وإذا نظرنا إلى موقف "ديكارت" بصورة أكثر دقة، وجدنا
أنه قد حدد الإطار العام لفلسفته في منهج دقيق واضح المعالم
له خطوات ومراحله التي كان يسير عليها في مؤلفاته. ملتزماً
باتباعها لكي يصل إلى اليقين الذي لا يعدله يقيين.

فما هو هذا المنهج الديكارتي ؟ وما هي أهم خطواته
الأساسية ؟ وما هي الدوافع التي أدت إليه ؟

لقد كشف القرن السابع عشر عن ثورة علمية عارمة ظهرت
بوادرها الأولى منذ عصر النهضة والأمر الذي لا شك فيه أن تجربة
المنهج عند "بيكون" تعد محاولة رائدة في هذا المجال بعد عصر
النهضة فقد وضع منهجاً له خطواته المحددة في ميدان العلوم
الطبيعية .

وجاء "ديكارت" بمنهجه يؤكد المسيرة في هذا الاتجاه
بعد قرون طويلة من الخضوع للمنطق الأرسطي القياسي العقيم الذي
احتضنته الفلسفة المدرسية Scholastique منذ القرون
الوسطى وهو ما كان يدرسه "ديكارت" في لافليش في مرحلة تعليمه
الأولى ولم يكن مثيراً إعجابه .

وبمرور الزمن اكتشف الفيلسوف أن الفوضى الفكرية والاضطراب

العلمي، والصراع الديني، والتخبط في متاهات الصدق والحفظ دون خطة موضوعة أو منهج محدد، هو من أسباب وقوع غالبية الناس في الخطأ.

لذا فقد ظهر لديكارت أن آفة الفلسفات السابقة تتمثل في افتقارها إلى منهج دقيق، يجعلها لا تلتزم بعالم الفكر^(١) المجرد في عزلة عن العالم الطبيعي، وتلك سمة اكتسبها تفكير "ديكارت" من النظر في البناء الرياضي للهندسة التحليلية، التي جمعت بين تحليل الأقدمين وجبر المحدثين التي صاغها علمسا متكاملا أضيف إلى علوم الرياضة المتعارفة في عصره، وما تلاه من عصور. ولذا فإن "ديكارت" "سيظل فاتحا بابا كان من قبل مغلقا وهو البحث عن منهج البحث الفلسفي طمعا في الوصول إلى مواقف لها نصيب من الدقة والموضوعية وسوف يظل "ديكارت" اماما بمنهجه لكل من يأتون بعده وإن اختلفوا عنه في موقفه الفلسفي"^(٢).

(١) نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف بالقاهرة، القاهرة

١٩٥٩، ص ٧٧.

(٢) محمود فهمي زيدان، مناهج البحث الفلسفي، دار الأحمـد

البحري اخوان بيروت ١٩٧٤ ص ٦٣.

الفصل الرابع

الشك المنهجي

- ١- مقدمة تاريخية في مفهوم الشك
- ٢- مشكلة المعرفة بين العقل، والحواس
- ٣- مذهب الشك في تاريخ الفلسفة

» معنى لفظ الشك :

- أولا : الجذور التاريخية لمذهب الشك عند اليونان
- ثانيا : مذهب الشك في عصر النهضة ، ومطالع العصر الحديث .
- ثالثا : مكانة الشك الديكارتي من تيار الشك في القرن السابع عشر .

- ٤- الشك ، والفلسفة الديكارتية
- ٥- مراحل الشك الديكارتية
- ٦- توقف الشك في وجود الذات الإنسانية
- ٧- الدوبيتو ، وإثبات وجود الذات

١- مقدمة تاريخية فى مفهوم الشك :

ان تاريخ عمر الشك هو تاريخ عمر الإنسان ،ومولده هو مولد معرفته ، نفسها ، فالنزوع الى الشك ملازم للمعرفة ،لاحق لها . ومع أن هذه النزعة تنطوى على معنى سلبى ، وتوقف عن الحكم فى شكلها العام ،بيد أنها تعد مدخلا ضروريا ليقين العلم ،وتقدم المعرفة ذاتها، فلا وجود لمعرفة حقه بدون شك.(١)

ويشهد تاريخ الفكر الفلسفى ظهور فلسفات شك عديدة،منها ما ذهب الى انكار معرفة العقل ،والاعتراف بشهادة الحواس ،كما جاء فى فلسفة "هيرقليطس" (فيلسوف التغير والسيورة)،وكذلك السوفسطائيين (بروتاغوراء - جورجياس) - . وجاءت الفلسفة الإيلية (بارمنيدس) تستنكر أحكام الحواس،وتهدم مذهب سب " هيرقليطس " فى التغير ، وتثبت ببراهين العقل وحده استحالة التغير والحركة (زينون الإيلى) .

وهكذا يتضح لنا اتجاهان للشك : أحدهما يستند الى الحواس ويشق فى المعارف الآتية عن طريقها . والثانى يرفضها ويشك فى أحكامها ويولى العقل وبراهينه ثقته الكبرى .

والذين يشكون فى الحواس ويحاولون هدمها كانوا يقدمون الكثير من البراهين التى تهدم هذه الشهادة : كالعصى التى تبدو كأنها مكسورة فى الماء ، وظاهرة السراب ، والعورتين اللتين نراهما لشىء واحد عند الضغط على إحدى العينين .

(١) إذا استثنينا من هذا المجال نوع الشك المطلق،الذى لا يؤدى

إلى أية معرفة يقينية خارجة ، كما انه لا مخرج منه .

وهذه الاستدلالات المثيرة للشك والبطلان ، انما يواجه بها اتباع العقل المتشككون في الحواس أعداءهم .
وهناك فريق ثالث من غير الواثقين في الحواس والمنكرين لها
أولئك هم أتباع الشك المطلق absolu في كل من الحس والعقل
من أمثال بيرون .

(٢) مشكلة المعرفة بين العقل ، والحواس :

إذا بحثنا مشكلة المعرفة بين العقل والحواس فإن شمسة
تساؤلات تتبادر إلى أذهاننا في مقدمتها :
هل يمكن اعتبار الحواس مصدراً للمعرفة ؟
وهل في إمكاننا الركون إلى العقل وحده في معزل عن الحواس
في سبيل الوصول إلى المعرفة اليقينية ؟ .
وهل يمكن الجمع بين الحس والعقل في سبيل إقامة معرفة
حقيقية ؟

والحق أن أتباع مذهب الحس ، بيرون ارجاع المعرفة إلى الاحساس
وان كل من فقد حاسة ، فقد العلم بما يقابلها من محسوسات ، لذلك
نقد رأوا أن المعرفة ليست ضرورية أو مطلقة بل تجريبية نسبية ،
تتوقف على حالة الإنسان الشخصية ، وعلى مقدار ما يكتسبه من خبرات
وتجارب .

وحيث ان الحسيين ينكرون أن تكون المعرفة ضرورية مطلقة ،
فانهم يرفضون لذلك الافكار والمبادئ الفطرية ، أي ما يسمى بقبلية
المعرفة (البديهيات ، المبادئ الأولية ، ضرورة قضايا المعرفة ، كلية
قضايا المعرفة) فيؤمنون بأن هذه القضايا ترجع إلى الحس والخبرات

الحسية .

ويذهب دعاء المذهب الحسي إلى أن العقل يولد كمسحة بيضاء " Tabula Rasa " وتقوم التجارب والخبرات الحسية بدورها بنقش التجارب ، وتحصيل المعارف بهذا الطريق ، وعلى هذا النحو يرفض الحسيون القول بالضرورة ، ويرجعونها إلى تداعي المعاني على ما يذهب " دافيد هيوم " ، أو اكتسابها بالوراثة على ما يرى " سبنسر " .

والمذهب الحسي يعد من أقدم المذاهب الفلسفية منذ اليونان فكلد ظهر عند الأبيقوريين Epicurien ثم اكتفل في صورته الحسية التجريبية Empirisme من خلال فلسفة " جون لوك " John Locke " (١٦٣٢ - ١٧٠٤) .

وينتخص المذهب التجريبي في المعرفة عند " لوك " في حصول الإنسان على معرفته عن طريق الحواس ، إما الظاهرة Ideas (١) أو of Sensations أو الباطنة (أي التي تأتي عن طريق التأمل Reflexion (٢) وهو الإدراك الداخلي الباطني للنفس ويستج عن هذين الطريقين ، الأفكار البسيطة Simple Idea ثم نوع آخر من الأفكار يأتي عن طريق تأليف الأفكار البسيطة في أفكار مركبة Complex Idea (٣) .

-
- | | | | |
|-----|-----------------------|----------------------|-------------|
| (١) | الحواس الظاهرة هي | Sens externes | أما الظاهري |
| | أو البراني فيعرف باسم | Exterieur ou Externe | |
| (٢) | تعنى بالفرنسية | Réflexion | |
| (٣) | " " | Composé | |

وتقوم الحواس Senses بدورها في نقل صورة عـن
 كـيفـيـات الأشياء الخارجـية الـتى تنقسم إلى نوعين هما كـيفـيـات أولـية
 (٢) " Primary Qualities " (١) وثانوية Secondary
 Qualities يـمـثـل النـوع الأول : الـامـتـداد والشـكل والحـركـة
 والمقاومة . أما النـوع الثـانـى فـيـمـثـل : الـألـوان والطـعـوم والـرـواشـح
 وهدا النـوع مـن الكـيـفـيـات غـيـر مـوجـود بـدـاخـل الأشياء بـقـدـرما هـو
 مـوجـود فـى خـبـرتـنا وطـبـيـعـتـنا الجـسـمـانـيـة .
 ويـتـحـدد دور أفـكار التـأمـل فـى اـمـدـادنا بـأفـكار بـسـيـطـة مـن
 قـدـراتنا الـدـاخـلـيـة كـأفـكار الـانـتـباه والـذاكـرة والحـكـم والـاسـتـدلال
 والـاعـتـقـاد وغيـرها ..

وبـدخـول العـقل الـذى يـمـطـع أفـكار العـلـاقـات ولا يـصـدر مـن التـجـربـة
 فـان " لوك " يـكـون قـد خـطـف مـن حـدة التـجـرـيـبـيـة المـطـلـقة الـتى سـوف
 تـبـرز بـوفـوح فـى فـلسـفة " دافـيـد هـيـوم " " David Hume "
 (١٧١١-١٧٧٦) الـذى قـسم الأفـكار إلـى نـوعـين : حـسـيـة وتـأمـلـيـة الـتى
 تـشـكـل مـع أفـكار الحـس " نـسخـا " لـلاحـسـاسـات الخـارجـيـة ، والمـشـاعـسـر
 البـاطـنـيـة ، وهدا الأفـكار البـسـيـطة (الحـس والتـأمـل) أفـكار حـقـيـقـيـة .
 وتـسـتـند مـمـلـيـة تـكـوـين الأفـكار أو تـكـوـين " الأفـكار المـركـبـة " (٢)
 مـن تـجـاذب قـوـانـين الفـكـر لـلأفـكار عـلى غـرار تـجـاذب الأجـسام الطـبـيـعـيـة
 وهدا القـوـانـين هـى - قـوـانـين تـداخـل المعـاشـى - Laws of Assoc-
 iation of Ideas (٣) الـتى تتـألف مـن قـوـانـين التـشـابـه والتـجـاوـر

(1) Qualités Primaires

(2) Qualités Secondaires

associationisme

(٣) مذهب الترابط

والعلية . وهى تمثل القوانين الأولية للذهن ، توجد فيه وتعمل بدون تدخل منه .

وعلى هذا النحو يفسر "لوك" الفكر عن طريق تداعى المعانى آليا (١) ، ويفسر الترابط بين الأفكار عن طريق التداعى، ويرى أن مبدأ العلية ، لا يتضمن أى نوع من الضرورة أو الحتمية ، على ما يذهب العقلانيون بل يقوم على التكرار Répétition من حيث إنه يصبح عادة ذهنية . ف رؤية ظاهرة تعقب أخرى وتكرار هذه الرؤية يجعلنا نتذكر الظاهرة الثانية حين حضور الأولى ، فنطلق على الظاهرة التى تذكرناها اسم العلة ، وعلى الحاضرة أمامنا اسم المفعول . ويعد هذا الاقتران بين الظاهرتين : السابقة واللاحقة هو سبب القول بالارتباط الضرورى بين العلة والمفعول .

وتستمر مسيرة التجريبية ، حتى يظهر الاتجاه المادى فى القرن التاسع عشر ، الذى ساعد عليه ذبوع المنهج التجريبى ، وتمثل هذا الاتجاه فى : الدارونية والمادية الجدلية وغيرها . وكانت هذه المدارس ترى أن المادة هى مصدر الوجود الوحيد ، وأن الفكر والذهن وغيرها من الأمور المعنوية ، إنما ترجع إلى المخ الذى يعتبر تركيباً مادياً معقداً ، ولهذا فقد جعلت هذه المدارس من الاحساس الأساسى الوحيد للمعرفة وفسرت الوجود بالمادة والحركة (٢)

أما الحسيون فقد رأوا أن المعرفة الحسية على تنوع ضروبها إنما ترجع إلى ما يشبه الأفعال المنعكسة الشريطية . (٣)

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦٥

(٢) محمد على أبوريان - الفلسفة ومباحثها . ص ٢٣

(٣) نفس المرجع ص ٢٣١ .

بعد أن اتدمننا لفكرة الشك ، وصلتها بالمعرفة من خلال عرض المذهب الحس القديم ، والمذاهب التجريبية الحديثة نعرض لفكرة الشك عند "ديكارت" . فنقول :

إن الشك الديكارتي واسع المفهوم فهو لا يقتصر على مجرد الشك في بعض الأفكار أو المعتقدات بل ينسحب أيضا على الشك في حواسنا وعقولنا .

فهو نوع من الشك يهدف إلى خدمة منهج المعرفة البيقية ، وهو لذلك ضروري لدراسة الفلسفة ، والتقدم في طلب الفكر النزيه ، الخالي من القموض والخطأ واللبس .

إن الشك الذي اصطنعه "ديكارت" ، يبعث وقفة عقلية ، يحاول فيها ذهن تنقية أفكاره وتمثلاته ، فقد اعتاد الناس بحكم فطرتهم على الثقة في حواسهم ، ذلك لأنهم يفترضون وجود العالم الخارجي ، بدون حاجة إلى استخدام استدلال عقلي ، بل قبل استخدام العقل ذاته ، فافترض وجود الله حتى ولو لم ندركه بحواسنا واعتقادنا العميق بوجوده ، حتى لو لم نوجد نحن ، يعني أن احساس الانسان بالعالم الخارجي ، فطرة وغريزة من الله .

ولما كان قد وقر في نفوسنا فكرة وجود العالم ، ففلسفة تصورنا أن حواسنا من الأمانة والصدق ، هي نقل صورة هذا العالم إلينا ، أو هي تهريفنا به . بيد أن الحقيقة غير ذلك ، وأن موجودات العالم الخارجي وثيقة الصلة بحواسنا - ما هي إلا تمثلات في أذهاننا بحيث أنها موجودة في العقول ، - في وجودها وغيابها - في الواقع المحسوس - أي في رؤيتنا لها وعدم رؤيتها .

وعلى هذا النحو تصبح الحواس مجرد وسيلة ، أو قناة تصلنا
 بالعالم المادى، وتنقل لنا صورته ، ففى كثير من الأحيان نتخذ عنسما
 أبصارنا لأسباب تتعلق بظروف المكان أو الزمان أو الصحة الجسمية ،
 فنرى بعض الأشياء (بحواسنا) ، على غير ما تبدو عليه فى
 واقع الأمر ، وذلك ليعنى أن حقائقها الشابتة ، وما هيأتها الصورية
 الموجودة فى أذهاننا . قد تأثرت بما يحدث للحواس ، فالوجود
 بصفة عامة هو تمثلات *Representations* وإدراكات
 ذهنية وهذا ما حدا بديكارت إلى التصديق بما يمثله لنا الذهن
 من أفكار من حيث أنها ممثلة من نور العقل الذى لا يخطئ ولا يخذل
 ويمثل على ذلك : بحقائق الرياضيات (الأكثر بداهة وبقياساً ،
 وضوحاً وتميزاً) .

(٣) مذهب الشك في تاريخ الفلسفة :

معنى لفظ الشك :

يعنى لفظ الشك Skepticism البحث والتقصي من أجل الكشف عن الحقيقة . ومن الغريب أن يصبح مدلول هذا اللفظ فيما بعد ، هو انكار قدرة الانسان على اكتساب المعرفة ، فهو يعنى بحث الانسان عن الحقيقة وعدم حصوله عليها .

وإذا كان أتباع مذهب اليقين قد ذهبوا إلى إمكان قدرة الانسان على ادراك الحقيقة . فان الشاكين قد أنكروا هذه القدرة ، فلم يتمكنوا من اقامة نظرية في المعرفة بل أقاموا نظرية يصح القول أنها : " انتفاء المعرفة أو عدمها " (١)

أولاً - الجدور التاريخية لمذهب الشك عند اليونان :

لقد كانت لفكرة الشك التي ظهرت عند "ديكارت" جذور وسوابق ترجع إلى الفكر اليوناني ، وان كانت الفكرة ذاتها عند الأول ، قد خرجت في شكل جديد ، ويهدف بنّاء ، في سبيل اقامة نسق فلسفي حديث ، يخالف سائر الانساق الفلسفية السابقة عليه وسوف نهيبس فيما سيأتي نماذج من فلسفة الشك عند بعض الفلاسفة اليونانيين :-

(٤) " اكسينوفان " Xenophanes

لقد برز فجر الشك عند اليونانيين Grcو ممثلاً في فكر " اكسينوفان " الشاعر والمفكر اليوناني الذي عاش في قولفون

(١) محمد علي أبوريان : الفلسفة ومباحثها - دار الجامعات

(٥٧٠ - ٤٧٥ ق م) وكانت له آراء طريفة عن الطبيعة، ووجود الآلهة
ومما يذكر عنه انه هاجم آلهة "هومبروس"، وهاجم فكرة تشبيه
الله بالإنسان باعتبارها فكرة خاطئة، مؤكداً أن الله واحد، لا يشبه
البشر لا في البدن ولا في الفكر لكن عقله يحرك جميع الأشياء بما
يحتويه من فكر . ويقول عنه مؤرخو اليونان المتأخرون أنه كان
أول الإيليين لتشابه آرائه معهم في فكرة الإله الواحد، وفي فكرة
الوجود عند "بارمنيدس" . وجدير بالذكر أنه قد ذهب إلى " أن
اليقين الكامل فوق ادراك الإنسان لأن فوق الأشياء ظاهر يخفى
حقائقها .

(ب) الإيليون : Eleatics

أطلق اسم الإيليين أول ما أطلق على الفيلسوف "بارمنيدس"
Parmenides وتابعه "زينون" Zenon . عاش أتباع هذا
المذهب في إيليا (وهي مستعمرة إفريقية بجنوب إيطاليا) يتلخص
مذهبهم الذي ينفرد على يدور الشك : في أن الواقع الحقيقي واحد
غير متغير ، وعلى هذا الاعتبار فقد اعتبروا عالم المحسوسات
عالم وهم وخداع . وجاء " ميلسيوس" Melissus (من سامسوس
٤٤٠ ق م) وهو إيليا بنظر المسحج فعزل من آراء سلطه "بارمنيدس"
و " زينون" بإضافة اللاهائية واللامادية إلى الوجود . ومما يذكر
منه أنه وضع حجة ضد الاحساس فحواها : أننا ندرك عن طريق
احساساتنا كثرة من الأشياء ، غير أن هذه الأشياء سرعان ما تتغير
ولما كان ذلك مستحيلًا وفقًا لمبادئ المذهب الإيلي فسيصبح الإدراك
الحسي باطلاً .

(ج) "هيرقليطس" Heraclitus

عاش في افسوس (مدينة يونانية في آسيا الصغرى ٥٠٠ ق.م) .
 كان يرى أن وحدة العالم تكمن في تركيبه وسلوكه ، أكثر مما
 تكون في مادته ، وفسر المادة الأولية بالنار ، التي تتحكم في
 " التحولات " التي ينتقل بها كل مقوم إلى غيره في الكون (و هي
 مقومات ثلاثة كبرى هي : النار والماء والارض) .
 النار أدل شيء على التغير في مذهب ، والتغير أو (الصراع
 كما يذكر - كان ضروريا للتوحيد الدائم بين الأضداد .
 وهكذا وضع " هيرقليطس " بفلسفته عن التغير والسيروية ،
 بدور مذهب الشك الأولى .

(د) السوفسطائيون : Sophistes

أما السوفسطائيون (١) الذين ظهروا على النصف الأخير من القرن
 الخامس فقد نادوا بنسبية المعرفة ، فالإنسان مقياس الأشياء جميعها
 كما تشككوا في العقائد والأفكار والعرف السائد ، وفي المعرفة والقيم
 كما تشككوا في الديمقراطية الأثينية ، وادعوا نسبية القوانين
 والعدالة والأخلاق والدين في المجتمع . كما تلاعبوا باللفظ
 Play of Words واحتكروا العلم وتاجروا في المعرفة يقول رين

(١) السفسطائي : Sophiste تعني المعلم ، وكان السوفسطائي معلم
 بيان للشباب يلقنهم المعارف التي يعتقد أنها تصلح من شأن
 حياتهم العملية حيث لم يكن في أثنينا وقتذاك أماكن عامة
 للتعليم .

والسفسطة تعني Sophisme قياس باطل . أو مغلوط فيه .

" لقد قضى " بروتاغوراس " شبابه فى تعليم من يدفع له أجره
فى المدن اليونانية " (٢)

وكان هؤلاء المتشككون يتجادلون بصفة دائمة ، و يعتقدون
الاجتماعات فى منازل الأصدقاء لسماع المحاضرات العلمية لقاء أجور
وكانت غايتهم من كل ذلك محاولة اقناع الخصم بأى شكل وبسأى
منطق ، فقد كان الدفاع عن الحق لا يعير اهتمامهم ، بقدر الانتصار
للفكرة مهما كان الثمن (٣) فكانوا يفضلون ويفسدون الحقائق
Sophistiquer ، -

وكان دفاع السوفسطائى يشمل الدفاع عن الفكرة أو ضدها ، مادامت
تتحقق من ورائها منفعة ذاتية ، فاستخدموا المنطق بصورة خاطئة .
وكان حماسهم للمعرفة من أجل نشر مبادئهم ، والانتصار على
الخصوم .

ولقد عرف السوفسطائيون فى تاريخ الفلسفة اليونانية بأنهم أول
من أرسى دعائم الذاتية Subjectivité والفردية
Individualité فى مجالى المعرفة والأخلاق (٤)

(1) Russell; A History of Western Philosophy,
Part I p 96.

(2) Ibid .

(3) Zeller : Outline of the History of Greek
Philosophy p 79.

(4) Ibid .

ومن أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس وجورجياس .

(١) بروتاغوراس Protagoras

ولد في ابديرا نحو ٥٠٠ ق.م ، وهو البلد نفسه الذي جاء منه
" ديموقريطس " ، ومن أقواله المأثورة :

الانسان مقياس الأشياء جميعا ، مقياس ما يوجد منها
وما لا يوجد

" Man is the Measure of all things . Of
things that are that they are and of things
that are not that they are not "

وتعنى هذه العبارة في مذهبه انتفاء الموضوعية من الأشياء
وانسحاب النسبية على المعرفة والحقائق ، وجدير بالذكر أن مذهبه
Deceitfulness of the senses .
في الشك مبني على خداع الحواس

(٢) جورجياس Gorgias

أما جورجياس فقد كان منطوق مذهبه يعنى " انه لا يوجد
شئ على الاطلاق وإذا وجد فلا يمكن معرفته " .

(٣) سقراط : Socrates (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م)

أما سقراط صاحب الفلسفة الأخلاقية الذي لم يكن راضيا
عن العقائد والنظم السياسية في أثينا^(١) ، والذي وجه اهتمامه الى
البحث عن الحقيقة في ضمير الانسان وخلقه ، ووقف في مواجهة مذهب
الشك ، وشادى بتطهير المعرفة واللغة مما لحق بها من فساد ، فقد

(١) محمد شابت الفندى : مع الفيلسوفه دار النهضة العربية - بيروت

عمل على عاتقه مهمة الدعوة لرسالته الأخلاقية، في مجتمع أفسده السوفسطائيون، بهمناهجهم المتناقضة، فعمل على الاهتمام باللغة بتحديد معاني اللفاظ المتداولة حتى لا تلتبس المعاني في أذهان الناس، وكان منهجه المتبع في ذلك هو منهج التهكم والتوليذ^(١) الذي أراد به تطهير عقول الناس مما لحق بها من معارف باطلة وبذلك يقضي على منهج السوفسطائيين في التلاعب بالالفاظ، وكان سقراط يدعو الإنسان إلى المعرفة بالحقيقة وأول هذه المعسارف " أن يعرف نفسه بنفسه "، ويتمسك بالففيلا التي كانت شعارا له يقول منها: الففيلا علم والرذيلة جهل . ومع ذلك فقد ذكر عن سقراط قولهم: " أنا لا أعرف شيئا وهذا هو كل ما أعرف " وقد فهم المؤرخون من معنى هذه العبارة أن منهجه منظوما على شئمة بدور للشئمة.

(و) أفلاطون Platon

أما أفلاطون (٤٢٨-٤٠٤ ق.م) فيلسوف المشابيه الذي كان أقرب الفلاسفة اليونان روحية وأعمقهم نزوعا للعقيدة، فقد تأثر بفيثاغورث كما مزج فلسفته بالرياسة والدين بحيث أنشأ لاستطيع فهم أفلاطون إلا من طريق " أوغسطين " ^(٢)

(1) Zeller: Outline of the History of Greek Philosophy p 102.

(2) Jaeger Werner: The Ideals of Greek Culture T. by Gilbert Highet, Volum 11 Oxford 1944. p 77.

ولقد قسم أفلاطون الوجود إلى عالمين متباينين تماما هما:
عالم العقل وعالم الحس، عالم الروح وعالم المادة الأولية أو
(الهيولى)، العقل قادر مطلق، والهيولى عاجز قاصر، وبين عالم
العقل والمادة كائنات على درجات من العقل إذا ما تمثلته وأخذت
منه سمت بطبيعتها كما أنها تنحدر بمقدار ما تتلبس بالمادة
(الهيولى) .

والعقل المطلق عند أفلاطون هو الكمال المطلق، الذى لا يحدده
زمان ولا مكان ولا يعدر عنه إلا الخير والفضيلة، فى حين أن المظاهر
المادية مصدر بطلان وخداع لأنها عرضة للتغير، بينما العقل المجرد
(الذى تستقر فيه المثل التى هى صنو له خالدة ودائمة لا تتقبل
النقص ولا تتعرض للفساد) . هو مصدر الحق والخير والجمال، وهو
العالم الحقيقى المطلق .

وبمضى أفلاطون فى شرح مذهبه، فمذهب إلى أن العقل البشري
البشرى عندما يعلو فإنه يدرك الحقائق المجردة، بينما فى هبوطه
يدرك المحسوسات، عن طريق التجربة والمشاهدة الحسية، ومن أمثلة
الحقائق التى لا تدرك بغير تجربة حسية: " حقائق الرياضيات العليا "
والله مهندس تكمن أحكامه فى الهندسة القائمة على نسب
الأعداد المجردة (١) وعلى معرفتها معرفة عقلية بمفاهيم القويحة

(١) جدير بالذكر أن أفلاطون قد تأثر بفيشاغورث الفيلسوف
اليونانى الرياضى الذى تصور أن العالم " عددونغم " فأخذ عنه
تصوراته الرياضية، كما تأثر به فى القول بتناسخ الأرواح
وتجسد الأعمال بحسب الحسنات والسيئات .

وربما كانت هذه النسب هي المثل عند " أفلاطون " (١)

وقد ذهب أفلاطون " في تصوره للعالم إلى أنه يتحرك حركة دائرية ، وانسحبت هذه اللانهاية على تصور الله ، فأصبح إلهاً لامتناهياً ، لاعتقاد اليونانيين أن الشيء الكامل الاستدارة أسمى من اللامتناهي " . (٢)

والعالم عند أفلاطون يتحرك دائرياً بانتظام ، ودوام ، ويشارك في الجمال الإلهي . . ولهذا فقد جعل للصانع نفس كلية ، وفي محاولة الجمهورية يوضح لنا وجود الله على اعتبار أن لكل مجموعة من الأشياء مثال يحمل اسم شيء واحد . كمثال : الجمال والحق والعدل ، وعلى قمة هذه المثل يوجد مثال الخير بالذات السدي لا يدرك سوى " بالحدس " (وهو في قمة سلم المثل الرياضية أو الأعداد المثالية) . وبهذا التصور عن إله الخير يقترب أفلاطون من المسيحية . (٣)

(١) المصدر السابق .

(2) Wall, Jean: Philosopher's Way p 474.

(3) Ibid p. 470.

(٣) تعليق : كان لأفلاطون تأثيراً عميقاً على المسيحيين وخاصة ، في آرائه عن المثل والجدل الصاعد ، وفي فكرة الله وعلاقته بالعالم ، وفكرة النفس ومصير الإنسان ، لقد اعتقد أنصار أفلاطون المسيحيين أن الله في نظره هو العقل الذي يدبر العالم ويحفظه ، والذي يجعل الأجزاء لمصلحة الكل (النواميس ٩٠٣ ج) فيقبلون أولية المعقول والنظرة الغائية للعالم . . وغيرها من أفكار " أفلاطون : المأدبة أوفى الحب لأفلاطون ت و ت د . على ساطع النشار د . الاب جورج شحاته قنواشي ، الاستاذ عباس أحمد الشربيني دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ ص ٢٥٣ وما بعدها .

وتعد فكرة المشالية الأفلاطونية، كما ترسمه لنا من نفور من المادة وضعاف من شأنها والارتفاع عن برائثها وغرائزها والتطلع إلى عالم مثالي ينطوي على الحق والخير والجمال المطلسق إشارة صريحة إلى التصدى للحس والارتياح فيه . وعلى الرغم من أن أفلاطون قد حدا حدو "سقراط" في البحث عن اليقين، بل زاد عليه بالارتفاع إلى عالم المثال والحقيقة، إلا أن شكه في عالم الحس قد انطوى على بذور شك سرعان ما أخذت طريقها عند أتباع الأكاديمية الجديدة الذين صوروا مذهب "أفلاطون" بصورة لا أدبية عبرت عنها عبارتهم التي تقول : " ليس في الامكان الوصول إلى اليقين الكامل، ومن ثمة فإن الأحكام احتمالية وليست مطلقة " .

(ى) مذاهب أخرى :

بعد وفاة "أرسطو" - ظهر عدد من المذاهب الصغيرة تتأرجح بين تأييد النظر العقلى ورفضه وبين اتباع الفلسفة المادية (اللذة) ورفضها، كما حدثت حالة من البلبلة الفكرية والفوضى المذهبية . فأختلطت آراء "أرسطو" بآراء "أفلاطون" لدى بعض المفكرين، وساد مناخ من عدم الفهم لأرائهما عند البعض الآخر، وكان لهذا الخلط الفكرى والامتزاج المذهبى أثر غير حميد على العقول . إذ صاحبه موجة شك واضمحلال فكرى، وتسبب أخلاقى، فتعارضت الأفكار وضعف مركز العقل، وملأت الحيرة النفوس، ولما كانت سائر هذه التيارات المضطربة تمر على المعرفة عند الانسان، فقد تحتم عليه أن يشك فيها وألا يأمن إلى أحكامها . وكان "سكتوس امبريغوس" و"بيرون" الاثنان عاشا في أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث الميلادى خيبر

ممثلين لهذه المرحلة .

(١) "بيرون" الشاك : Pyrrho

ولد بيرون حوالي (٣٦٥ - ٢٧٥) في إيليس وتلقى تعليمه على يد أحد الميغاريين، وقد عرف هذا الرجل باسم صاحب اللاأدرية لأنه أنكر العلم واليقين، كان بين من رافقوا الاسكندر في حملته على الشرق. عاد إلى وطنه بعد وفاة الاسكندر وعين كاهنا فيه وعندما توفي أقام له أتباعه تمثالا تعبيرا عن احترامهم وتبجيلهم له . ويرى بيرون أن كل قضية يمكن أن تحدثل قولين فيمكن ايجابها وسلبها بقوة متعادلة . والحكمة تكون في العدول عن الايجاب والسلب والتوقف عن الجدل . ويرى "بيرون" - كما نقل عنه أتباعه - أن الشك لايتناول الظواهر، لكنه يتناول الأشياء في ذاتها غير أنه يتوقف عن الحكم النهائي على الأشياء . فهو على سبيل المثال يحس بالأشياء في حلاوتها أو مرارتها أو في درجة حرارتها أو درجة علابتها وليونتها غير أنه يمتنع عن الحكم عليها .

وعلى هذا النحو فليس هناك وجود لخير مطلق أو شر مطلق لأن الأشياء في زوال وتغير. ولهذا فان الناس تنوهم إذ تفسع السعادة أو الشقاء في الأشياء ذاتها، ويركنون إليها كأنها دائمة، فإذا اقتنح الناس بأن الأشياء ليست هي مصدر الخير أو الشر فسي حد ذاتها لتغيرها وزوالها انتفى تصديقهم لها . وحظوا بالراحة في أي حال وتحت أي ظروف

عما سبق ينتضح لنا أن الشك عند "بيرون" كان خلقيا (أي ينصب على قيمة الأشياء ومقدار ما يحصل عليه المرء من السعادة) وليس علي المصروفة في ذاتها. فهو ليس شكاً منطقياً ودليل ذلك أنه لم يذكر عنه اشتغاله بالمنطق أو العلم الطبيعي^(١) كما سيفعل التابعون له فيما بعده .

وعندما توقف الشك البيروني، بدأ يظهر نوع جديد من الشك عند أتباع مدرسة أفلاطون الجديدة ممثلاً في "أركاسيبولاس" Arcesilas (٣١٦ - ٢٤١) و "كارنيادس" Carneades (٢١٤ - ١٢٨) اللذين تشككا في المعرفة وناديا باستحالة المعارف، اليقينية وأنه لا يمكن اكتسابها عن أي طريق ، ورفضاً شهادة العقل والحس ، كما انكرا وجود أي مقياس للحقيقة، ومما يذكّر عنهما : قولهما بالأحكام الاحتمالية التي كانت تعني : أن أي حكم أو قضية يمكن أن يصبح أكثر احتمالاً من حكم آخر أو قضية أخرى ، بيد أن معنى الصواب يظل غامضاً فيهما وعندئذ تصبح الأحكام تحصيل حاصل، لأجدوى منها ولا فائدة من ورائها .

وظلت جذور الشك تمتد تاريخياً - تلك الجذور التي ألقى اليونان الأوائل بذورها - وانتقلت عبر تاريخ الفلسفة إلى العصر الحديث، ممثلة على وجه الخصوص في مذاهب "مونتني" و "شارون" في القرن السادس عشر ووصلت جذورها إلى القرن الثامن عشر فظهرت في مذهب "دافيد هيوم" (١٧١١ - ١٧٧٦) وتمتد حتى القرن التاسع عشر فتبرز

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، السلسلة الفلسفية ،

فى مذهبه " رينان " Renan (١٨٢٣-١٨٩٢) و " أناتول فرانس " بعد أن عرضنا لمذهب الشك الخلقى عند "بيرون" ، ولمذهب

الاحتمال عند أتباع الاكاديمية الجديدة ، نعرض هنا لنوع آخر من الشك هو " الشك الجدلى " عند " أنا سيداموس " و " أغريب " Agrippa وقد تابع الأول " بيرون " وقام بالتمييز بين المتشككين والاكاديميين ، الذين يرون أنه لا شىء محقق ، ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل ، والحكمة والحماسة ، والخير والشر ، فى حين أن المتشككين لا يرون ايجابا أو سلبا .

وقد اشتهر أنا سيداموس بحججه العشر ، التى أورد فىهـ تبريرات تعليل الحكم فى المحسوسات ، وحججه الثلاث ضد العلم .

وسوف نوجز عرضنا لحججه العشر ، وهى على التالى :

أولاً : اختلاف أعضاء الحس فى الحيوانات وفى الانسان ، وما ينتسج عنه من تنوع فى الاحساسات الخاصة . فحاسة الرؤية تختلف من عضو لآخر سواء فى الحيوان أو فى الانسان تبعاً للتركيب الفسيولوجى للعين ولقوة أو ضعف الابصار وهذا نفس ما يحدث بالنسبة لحاسة اللمس التى تختلف من انسان لآخر ومن حيوان لآخر حسب تنوع حساسية الجلد وهذا ما يحدث تماماً بالنسبة لحاسة التذوق وغيرها من احساسات مما يعطى للشىء المدرك أو المحسوس ، أكثر من مفهوم أو معنى فى نظر من يدركه ، ولذلك ونتيجة لهذا التنوع والاختلاف فى ادراك المحسوسات والتصرف الحقيقى عليها فقد علق " أنا سيداموس " الحكم فى المحسوسات .

أما الحجة الثانية : فتذهب إلى أن الاختلاف بين الناس فسى
أحوالهم الجسمية أو النفسية يستتبع اختلاف احساساتهم واحكامهم
فلذا اخترنا الأغلبية ، بغرض المعرفة الحقيقية للمحسوسات
لوجدنا انها تختلف من بلد لآخر ، ومن عصر لآخر وهنا فلا مجال
للاختيار ، وإذا رجعنا للتجربة فهي شيء لا يمكن أن تتناولـه
سائر الناس ..

وهنا فلا سبيل غير تعليق الحكم .

والحجة الثالثة : تتعلق بتعارض الحواس بصدد معرفة الشيء
الواحد فالشيء البارز في صورة ما أمام البصر يبدو أملسا في حالة
اللمس ، كما أن الراشحة العطرة في حالة الشم قد تكون غير مستحبة
في حالة الذوق ووفقا لذلك فنحن لانستطيع ادراك حقائق الأشياء
وكل ما ندركه منها هو ظواهرها فحسب .

أما الحجة الرابعة : وفيها يقرر أن المبادئ التي يستند
إليها أصحاب مذهب اليقين لتجنب التسلسل في البرهان ، هي فسوف
غير مبرهنة فهي ليست أبين من نقائصها .

والحجة الخامسة : أنه إذا أردنا تجنب التسلسل ، فليس
لدينا سوى البرهان الدورى الذى يقيم المقدمة على النتيجة ، والنتيجة
على المقدمة فالبرهان ممتنع في كل الحالات .

وجدير بالذكر أن الحجتين الأولىتين خاصتان بمادة المعرفة
أو بالمعرفة الحسية . أما الحجج الثلاث الباقية فتتعلق بصورة
المعرفة أو بأصول المعرفة العقلية . يهدف القسم الأول إلى أن اليقين
غير موجود بالفعل ، بينما يبين القسم الثانى أن اليقين لا يمكن أن
يوجد .

(٢) "سكتوس امبريقوس" :

وبعد أن عرضنا للشك الجدلى عند "أناسيداموس" نبداً فى
عرض الشك التجريبي عند "سكتوس امبريقوس" Sextus Empiricus

حوالى (٢٠٠ - ٢٥٠) :

فيلسوف يونانى من اتباع "أناسيداموس" اتخذ فى مذهبه
الشكى موقفاً هادماً سلبيّاً، أو آخر ايجابياً ممثلاً فى تنظيم
التجربة بالتجربة نفسها، بغير اللجوء إلى العقل أو الحكم على حقائق
الأشياء.

من مؤلفاته الهامة "موسومة المذهب الشكى" وهى تلخيص
الحجج التى استخدمها المتشككون القدماء .

ولما كان هذا الفيلسوف الشاك قد بين استحالة أية حقائق
كلية ملزمة علمية، ولاهوتية، وأخلاقية وغيرها، فقد دعا الفلاسفة
بالوقوف عن محاولة البحث للوصول إلى السلام والنعمة الكاملين للعقل،
وهذا هو الهدف الأمثل من الفلسفة .

أما عن حدود المعرفة عند الانسان فقد افترض الفيلسوف
أن الانسان اسماً يتوجه فى الحياة وفقاً للحاجات الطبيعية والمبول
والعادات والتقاليد ، والحس المشترك.

وجدير بالذكر أن هذا الموقف سوف يطلعوننا على فلسفة
تجريبية فى الحياة خالية من كل فلسفة ، وهى ترجع الى أمور ثلاثة
هى اتباع الشاك لسنن الطبيعة وظروفها فهو يأكل عند الجوع
ويشرب عند العطش^(١) ويرضى رغبته ، كما يشبع سائر حاجاته

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٩ .

الطبيعية ، ومعنى أن الشاك تجريبيًا هو أنه يدرك الظواهر وترابطها ، فيحصل تجربة يتأدى منها عن طريق الصدفة إلى توقع حدوث بعضها عند حدوث بعض . فيتوصل إلى الفن وهو جملة نشاط الملاحظات في موضوع ما . فيأخذ بهذه النتائج ، ثم يتوقع المستقبل بناءً عليها بالعادة دونما نظر إلى الحقيقة أو التبرير المنطقي العقلي . فهو على سبيل المثال : يتعلم القراءة والكتابة دون نظر إلى فقه اللغة (١) كما يتعلم الكلام دون التعرض لعلم البيان ، كما يستخدم العدد دون التعمق في علم الحساب . (٢)

ثانياً : مذهب الشك في عصر النهضة ، ومطالع العصر الحديث :

يعد عصر النهضة الأوروبية Renaissance بما ساد فيه من ثورة فكرية ، ونزعة إنسانية وإحياء للمذاهب الفلسفية القديمة ، منبع تغيير جذري في سائر مجالات الحياة : من اجتماعية وسياسية ودينية وعلمية .. الخ .

لقد شهدت هذه المرحلة وبدايات العصر الحديث ضروباً من ألوان النشاط والتجديد والتغيير ، وكان من الضروري على مفكرى هذه المرحلة ألا يلتمسوا في بعض المعارف والنظريات السالفة أملاً كبيراً ، أو فائدة ترجى ، وان وجدوا في بعضها الآخر مادة خصبة لتأملاتهم ونظرياتهم . وكان من عوامل انهيار بعض النظريات القديمة في ذلك الحين ، هو ما ساد العصر من تقدم في مجال الفكر السياسي ، وظهور فكرة القومية والعودة إلى الكتاب المقدس المسيحي

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٩

(٢) نفس المرجع نفس الصفحة .

(الدخول فى حظيرة الدين) وماساد المجال الطبيعى من تقدم فى علم الفيزياء ،بالاضافة إلى التقدم السريع فى علوم الرياضيات والهندسة والفلك ، والكيمياء وغيرها ، وما استتبع ذلك من ظهور النظرية الآلية والنظر إلى العالم باعتباره امتدادا هندسيا ميكانيكيا يتحرك آليا ويقسم كميا . وكذلك التغير المفاجىء فى خريطة العالم وحركة الكشوف الجغرافية ، ومحاولات العلماء اكتشاف أراضى جديدة من العالم كانت من قبل مجهولة . كل هذه الاعتبارات أدت إلى ظهور موجة من الشك والقلق .

لقد زاد اهتمام المفكرين فى عصر النهضة بالرجوع إلى مصادر المعرفة القديمة (اليونانية والرومانية) وعلى هذا النحو كان لابد من التعرض لاعادة دراسة مذهب الشك عند البيرونيين ، وأتباع الاكاديمية " الأفلاطونية الجديدة " - وخاصة فى ترويج أفكارهم عن الاحتمال - بزمامة "أرسيلاس" " وكارنياداس - وقد أدى هذا الاتجاه إلى الهجوم على الفلسفة الرواقية ، التى كانت تنطوى على آراء روحية ، عن الله والعناية والفضيلة ، وكان "سكتوس امبريتوس" ، وهو من أواخر المتشككين اليونانيين ، قد أجمل وجهة نظرهم ، وليس ذلك مستغربا ، وكان هو ذاته معتنقا مذهب البيرونيست المتطرفة التى تنادى بإرجاء الحكم على المعرفة .

وقد رأى "سكتوس" أن مذهب الشك ، يعلو عن أن يكون مجرد مذهب نظرى لكنه طريقة الحياة ، وقدرة عملية للعقل . كما يرى أن للشك مبررين : أحدهما نفسى ، والآخر منطقى ، يقصد بالمبرر الأول أن الناس تنظر فى حالة عدم رضى بصفة دائمة ، وأنها تعيش على أمل لا يشبع فى الرضا العقلى ، أما الثانى فيريد به عجز الانسان عن

الوصول إلى جوهر الأشياء في حقيقتها ، وإن كل ما يستطيع إدراكه منها هو مظاهرها الخارجية التي يدركها بحواسه ، ولهذا تصبح التعصبات العقلية والأحكام التي نطلقها على الموجودات الحقيقية وكذلك جوهر الانطباعات الحسية والعاطفية للإنسان من الأشياء التي لا تدخل ضمن نطاق مذهب الشك.

والحق أن موقف " سكتوس " من المعرفة الإلهية إنما يتأكد عن طريق هذا المعنى السابق فوجود الله شيء غير خارجي حسي أو ظاهري ، لذلك فلا يمكن لأي شخص أن يصدر عليه حكم نهائيًا - وهنا يتفجع موقفه اللاأدري النظري - *Agnostique*

ويرى " كولينز " أن موقف " سكتوس امبريقوس " يختلف عن موقف هربرت سبنسر *Herbert Spencer* الذي سار في نفس هذا الاتجاه اللاأدري *Agnosticism* من معرفة للإله ، وكذلك موقف اللاأدريين المحدثين الذين يرون أنهم لا يصرون على لاأدريتهم تجاه الإله ، وفيما الأمر أنهم يطبقون مبدأهم الكلي برفض إصدار أي حكم على العالم الحقيقي الموجود من خلال الظواهر (١)

(1) *Collins, James Daniel : God in Philosophy*
U.S.A Chicago . 1959. p 57.

"مذهب اللاأدري أحد المذاهب الفلسفية الذي يقول بإمكان معرفة ، حقيقة دون أخرى ، وهو ما أسماه "سبنسر" باللامعروف *Unknowable* وكان يقصد من هذا المصطلح الوجود الإلهي بصفة خاصة ، كما ارتبط هذا المذهب أيضا بعدم إمكان الميتافيزيقا عند " كانت " .

تبين مما سبق أن من بين أسباب ظهور نزعات الشك ، وانتشارها في القرن السادس عشر ، هو العودة إلى منابع الفلسفة اليونانية ومحاولة احياؤها ، وخاصة دراسة مذاهب المتشككين . ومما لاشك فيه أن هذه العودة لم تأت بشمارطية على الفكر الإنساني في ذلك الوقت ، لأنها قد أدت إلى خلق مناخ من الريبة في سائر معارف الانسان ، لم يستثن من ذلك الدين ، الذي ضرب الشك بجذوره في أعظم حقائقه وأسماءها ، وهي حقيقة (الوجود الإلهي) .

وقد قدم لنا هذا العصر مجموعة كبيرة من الفلاسفة الملحدين والمتشككين الذين انتهجوا آراء ونظريات يونانية قديمة ، تنطوي على شكوك وأخطاء جسيمة ، تأدت بهم إلى مواجهة السلطات الحاكمة ومعايبتهم بالاعدام أو النفي والتشريد وغيرها من صنوف الاستبعاد والتنصية ، أمثال : " جيوردانو برونو " ، و Giordano Bruno الذي أحرقت سلطات روما ، وتوماس كامبانيللا " T. Campanella الذي سجن في إيطاليا ثم نفى إلى فرنسا ومات بها (١) .

والحق أن مذاهبهم التي دعت إلى سريان القوة الحية في العالم ونادت بعقيدة وحدة الوجود التي مهدت طريق الاتحاد ، وأنكرته الصلة الطبيعية بين الخالق والمخلوق ، قد أدت إلى تجميد العلم ، ووقف سير التقدم العلمي ، والارتداد الفكري إلى مرحلة الفلسفة اليونانية المادية الملحدة .

(١) نجيب بلدي : "ديكارت" دار المعارف بمصر ١٩٥٩ ص ١٨ .

بعد أن قدمنا لطبيعة الفكر بين الشك واليقين في عصر النهضة، والأسباب التي دعت لظهور تيار الشك في هذا العصر، نعود الإشارة إلى واحد من الشخصيات البارزة، التي دعت إلى الشك في القرن السادس عشر وكان له أثر عظيم في الدعوة لمذهبه، إيمان ظهور مذهب "ديكارت" . فمن المعروف أن تيار الشك الذي تبناه القرن السادس عشر، كان قد استمد آراؤه من منابع الشك القديمة، — "بيرون"، "شيشرون"، "سكتوس امبريقوس" — ووجد له أنصار ومؤيدين في ذلك العصر . نخص منهم بالذكر "ميشيل دي مونتني" .

(١) "ميشيل دي مونتني":

انطلق مذهب الشك إبان القرن السادس عشر في مساريه متعارفين: أحدهما يتخذ من الشك مذهباً له، وتبرير للخروج على الدين والآخر يتخذ منه طريقاً للخلاص من القلق، والوصول إلى اليقين وقد مثل المسار الثاني "ميشيل دي مونتني" Vde Montaigne (١٥٣٢ - ١٥٩٢) .

هو أحد أشراف فرنسا . ولح بدراسة الأدب القديم (اللاتينية بصفة خاصة) نأى عن الحياة العامة بمشكلاتها الدينية والسياسية واشكب على القراءة والتأليف . من مؤلفاته المأثورة "محاولات essays" — وهي مقالات متنوعة نشرت بين عامي ١٥٨٠ و٥٨٨ يكثر فيها من الحديث عن شخصيته، وعن أحواله ودراساته . كانت ترجمته لكتاب "اللاهوت الطبيعي" "لريمون ديسيو" ومحاولته تبرير العقيدة بقوة العقل، سببا في إشارة الملحدين ض

يذهب إلى أن العلم الانساني ناقص ، من حيث أن التقدم العلمي
والتصور الميكانيكي للعالم ، لم يوفر اليقين الكامل ، وكيف نظمنا
إلى شهادة الحواس ، وهي نخدعنا ونصور لنا ما نراه في النوم ،
كأنه حقيقة تتمثل أمامنا في الواقع ؟ - ونحن نلاحظ من هذا
الموقف ارهاصات الشك في الحواس وفي المادة التي تبلورت بشكل
متكامل من خلال فلسفة ديكارت - ثم من يكتفل لنا ضمان صحة
أفكارنا ، حين نعتقد في صوابها ؟ إذ " لو كان للعقل مايزعم
له من حكم صائب لما اختلفت العقول " (١) ولكن لما كانت الآراء
تتنوع ، تبعا لاختلاف الاتجاهات العقلية ، فلا سبيل إلى تمييز الحق
من الباطل يقول : " لكي نحكم على الظواهر الواردة من الأشياء
يلزمنا أداة للحكم ، ولكي نتحقق من هذه الأداة ، يلزمنا برهان
ولكي نتحقق من هذا البرهان يلزمنا أداة ويدور الدوالب " (٢)

والحق أن موقف " مونتنى " كان يتميز بتجديد حجج المتشككين
بأسلوب حي مؤثر ، ولاسيما في موضوع الاستسلام لما تمليه الطبيعة
والعادات على الانسان ، وبارجاء دور العقل ، وقد برر مسلكه ذلك
بنسبية الاخلاق والعادات والاحكام ، لاختلاف ظروف الزمان والمكان
وتصوره للضمير الانساني برده لظروف البيئة الفكرية ، وعادات الشعوب
وانكار صدوره عن الطبيعة الانسانية بشكل عام ، ولذلك فقد انطوى
مذهبه على دعوة لنسبية المعايير والقيم ، بل ونسبية الضمير ،
والافعال الخلقية التي افترض أنها عامة ومطلقة لا تتغير باختلاف
الزمان والمكان .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بمصر ١٩٤٩ ص ٢٩

(٢) نفس المرجع نفس الصفحة .

وهذا الاتجاه الذى سار فيه " مونتى " كان من دوافع إعادة
بذر بذور الشك القديم الذى اصطنعه فى هذه المرحلة مجدداً ومساييراً
لروح العصر.

يقول " كولينز " عن " مونتى " : لقد أحدث ثورة فكرية فى
مذهب الشك ظلت مزدهرة فى فرنسا طيلة نصف قرن من الزمان ، كما
أمد المنشككين اللاحقين عليه بنبع فكرى فياض " (١)

٣- تعليق وتقييم :

بعد أن عرضنا لمذهب " مونتى " فى الشك ، تبين لنا منحنى
فكره الإيمانى ، وكيف أنه استخدم الشك فى سبيل الإيمان . تمهد
فى هذا الموضع لحالة الفكر الفرنسى فى هذا العهد الذى كان يشهد
اضطراباً فكرياً ، دارت أبعاده بين مؤمن بوجود الله ، ومتشكك فى
وجوده ، وبين مجنب لهذه المسألة ، حتى لا يقع فريسة الشك الملحد .
فتعاضت الفكر الفرنسى بصفة عامة هذه الاتجاهات الثلاثة ، بالإضافة
إلى الاضطراب السياسى ، والتخبط الدينى ، الناتج عن ثورة العلم ،
وذيوع التصورات الميكانيكية ، والآلية عن الطبيعة بجانب التمسك
الملحوظ ، فى علوم الكيمياء ، والفسيولوجيا ، والطب والفلك ، وغيرها
من ضروب التقدم الفكرى والحضارى الذى كان سمة بارزة لهذا العصر .
ومن المعروف أن الفلسفة الفرنسية ، كانت تمر فى هذا العصر
بمرحلة من الاضطراب بالناجم عن سيطرة الآراء والنظريات الأرسطية

(١) Collins, J.D, God in Modern Philosophy

على الفكر ، وقد تمثل ذلك في الشروح المكتوبة لبعض فلاسفة ايطاليا
أمثال : " بيترو بومبوناتسي " Pietro Pomponazzi
و "فرانشيسكو دي فيكوبركاتو" Francisco de Vicomercato
والمأخوذة أصلا عن شروح ابن رشد Averroes^(١) (١١٦٦-١١٩٨م)
"أرسطو" Aristote .

ويكفي أن نعلم ما انطوت عليه فلسفة "أرسطو" من جوانب
الحداد واضحة، انتفتت معها فكرة الخلق الحر، والعناية الالهية،
وأفكار الخلود والثواب والعقاب، وغيرها من أمور دينية انفردت
بها الأديان الموحدة .

وعلى هذا النحى تدهورت الفلسفة في فرنسا على إثر تلاقى
مذهب "أرسطو"، بالتصورات السائدة عن حتمية قوانين الطبيعة،
وأهدية المادة وانكار الخلود.

وكان لابد من ظهور تيارات أخرى أكثر ايمانا لايلاسيهما
غموض في شرح مذاهبها، كما حدث في مذهب " مونتنى " الذي ظل
موقفه ايمانيا، في غير وضوح كامل. ففى حين أنه لم يذهب

(١) ابن رشد : فيلسوف عربى مسلم . لعب دورا كبيرا في مسألة
التوفيق بين الفلسفة الإسلامية النابعة من القرآن الكريم والسنة
النسوية الشريفة ، وبين فلسفة أرسطو الملحدة - وكان مذهبه
- من أسباب تكفيره باسم فلاسفة الإسلام والمسلمين، وعلمى
رأسهم الإمام الغزالى - حجة الإسلام - الذى وجه له نقدا
مريرا في مؤلفه القيم " تهافت الفلاسفة " .

مذهبا صريحا كما حدث لمبعض المفكرين فى عصره - فى القاء سخابة الشك على وجود الله ، إلا انه من جهة أخرى لم يفسر لنا هذا الوجود فى يفتين كامل ، ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى النزعة الفكرية المشوبة بالارتياح فى عصره . كما يرجع من جهة أخرى إلى البداية المطلقة لمذهبه - المتمثلة فى الشك - .

ولما كان " مونتنى " وليد عصر تشعب بروح الارتياح، وتجمد فى قوالب الآراء والنظريات الأرسطية - حتى انه لم تكن تخرج إلى الوجود نظرية أو رأى إلا وهى متفقة بشكل كبير مع آراء أرسطو فى الميتافيزيقا - فإذا افطنا إلى هذا الاعتبار، وجود النظرية الصادقة للعالم ، أو التقسيم الكمى ، وغيرها من الأفكار التى شاعت - وسبق ذكرها - لوجدنا أن مذهب " مونتنى " ما هو إلا انبثاق عن هذا المناخ الفكرى ، الذى لا يشيع فى النفس روح اليقين فى وجود إله خالق معنى بالعالم ، واهب للروح . (١)

لقد كان هدف " مونتنى " من فلسفته هو تعريف الإنسان بجهله بطبيعته ، ومحبته ، ووجود الله أيضا فالإنسان أو الإنسان الطبيعى - لا يمتلك غير الأوهام والصلف الذى يخفى بهما جهله ، وضعفه واتصوره (٢) - وهذا الموقف يعد تنبؤ بالفكر الوجودى ، الذى سوف يظهر فيما بعد من خلال مذهب " بليز بسكال " - كما أن مشكلة الخواء التى تعوق الوصول إلى يقين المعرفة ووضوحها ، فى مذهبه إنما هى محاولات أولى تمهد لفلسفة الشك عند " ديكارت " وفى حين نجد أن

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ١٩٤٩ ص ٣٢

(٢) المصدر السابق نفسه .

انبثاق مبدأ الشك وصموده داخل مذهب " مونتني " قد أدى إلى غموض فلسفته ، نجد أن " ديكارت " يكشف بجرأة ووضوح عن اليقين الناتج عن الشك ، الذي جعله مقدمة لتطهير الذهن من المعارف والنظريات الخاطئة . فاليقين الديكارتي نوع من التسليم بالبينة ، والاقتناع العقلي بدقة وصواب المعرفة ، وقبولها باقتناع كامل . ذلك لأن العقل الديكارتي يقبل الوجود مجردا عن المادة ، بما يتعلق بها من بطلان وزيف ، ومن ثمة تصبح أحكامه صحيحة يقينية ، خالية من شوائب الخطأ والظن - بينما أن " مونتني " يرى أن العقل الطبيعي غير كفء للحصول على معرفة دقيقة عن الوجود ، من حيث أنه يركن إلى معطيات الحواس ، التي لا تمتد الإنسان بحقائق ثابتة واضحة والموضوعية عند "ديكارت" ، هي موضوعية الفكر الصوري المجرد - كما سبقت الإشارة - أي الفكرة المجردة من موضوعها أو الرمز الموجود في الذهن عن شيء ما - أو ماهية الشيء نفسه أو جوهره الذي لا يتبدل ولا يتغير .

ولما كانت ماهيات الأشياء خالدة ثابتة ، واضحة لجميع الأذهان ؛ كان الوصول إلى يقين الحقائق واحد ومطلق لدى سائر العقول ، فمن استخدم عقله أو أحسن قياده بلغ كمال المعرفة (لأن العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس ولأن حظوظهم منه على العموم متساوية على الرغم من أية اختلافات) هكذا يقول "ديكارت" - حين ينتقل من العقل المجرد ، من المادة والحس ويرتد إليه - فيقول : توجد "ماهيات" بصورة أو الجواهر عن العالم المحسوس . لكن الحسالات عند " مونتني " تختلف تماما عنه عند "ديكارت" فالمشاعر يسري أن الحواس هي مصدر معرفتنا (المشكوك فيها بالطبع) لأنها لا تمتدنا بعرض

معرفة عن انطباعاتنا الخاصة . وهنا يختفى دور العقل أو يتلاشى في سيطرة الحواس على الانسان فتشل براهينه ويتوقف منطق داخل الذات الانسانية المقادة بالعاطفة - تلك العاطفة - التي تفسر لنا مقدار ضعفنا وحقارتنا . وعنده لاشئ مطلق، وإنما الأشياء نسبية ووفقا لذلك ينعدم وجود معان نبيلة ، أو مثل عليا يتطلب إليها سائر الناس ، ويتساوى اعتقادهم وتعسكهم بها ، لكن مفاهيم القيمة والضمير، المقدس والنبيل حتى مفهوم الدين ذاته هي من قبيل الأمور النسبية التي يمارسها الانسان ويخضعها له حسب مقتضيات حالته النفسية والاجتماعية والزمنية .

ويظهر موقف الشك بوضوح عند " بيير شارون " Pierre Charron (١٥٤١ - ١٦٠٣) الذي كان يعمل قساوا واعظا . قام بكتابة ثلاثة مؤلفات ، وهو يبحث عن " الحقائق الثلاث " في مام ١٥٩٣ وهي على التوالي : دفاعا عن الله ضد الملحدين . ودفاعا عن المسيحيين ضد الوثنيين ، أو المؤلهة ، وأخيرا دفاع عن الكوثوليكية ضد البروتستانت .

ويختلف " شارون " عن " مونتاني " في انه كان تابعاً لمذهب الشك الأكاديمي الذي ينكر بصفة قاطعة وصول الانسان لأية معرفة يقينية مع امكان توصله إلى شئ من الاحتمال في حين أن شك " مونتاني " كان يتميز بتعليق الحكم .

وجدير بالذكر أن " شارون " قد وضع تصورا لنظرية أخلاقية رواقية ، وكانت لأرائه آثارا بعيدة على الفلاسفة المتشككيين اللاحقين له ، في خلال القرن السابع عشر .

والحق أن الخلاف بين " مونتني " و " شارون " ليس كبيرا ، فقد

أنكر الثانى معرفة الانسان للحقيقة باعتبارها شيئا يسمو فسوف مستوى ادراكه ، ولا تقدر عليه سوى قوة أعلى وأعظم . والحواس مصدر غش وتضليل ، ولا تعطى ثمة حقيقة ثابتة ، لانها ذاتية ، وعلى الرغم من ذلك التيار من الشك الجارف الذى انسحب على مذهبه إلا أنه يدعو إلى التسليم بالايمان المسيحى الذى يستلهم منه حقيقة الوجود الإلهى والمصير الانسانى . (١)

ثالثا : مكانة الشك الديكارتى من تيار الشك فى القرن السابع عشر

لقد جاء منهج الشك الديكارتى وليد فلسفته العقلية التى سائرت روح عصره ، وتأثرت إلى حد كبير بظروف مجتمعه السياسية والاجتماعية والفكرية . وقبل أن نتطرق لبحث ماهية المنهج الديكارتى القائم على الشك يجدر بنا أن نشير إلى الظروف والملابسات التى مرت بالفيلسوف وكان لها أعمق الأثر على ميثاقه الفكرية العقلية ..

فمن الملاحظ أن الفترة التاريخية التى ظهر فيها "ديكارى" والتى استمرت زمان حكم " هنرى الرابع " و "لويس الثالث عشر" و امتدت حتى عصر " الفروند " ووزارة " مزاران " - لقد تميزت بالاستقرار والهدوء النسبى ، مما ساعد الفيلسوف على ارساء قواعد النظام فى الادب والفكر الفرنسى .

لقد كان مجئ الفيلسوف مؤشرا إلى عهد جديد لم يألفه الفكر الفرنسى ، أو الأوروبى طوال عصوره السابقة . ونحن نعلم ما حدث فى عصر النهضة أو القرن السادس عشر من أحياء واصلاح وتغيير .

(1) Collins, J.D, God in Modern Philosophy
p. 35.

ولن نأتى بنتيجة محققة عن كيفية صدور منهج "ديكارت"،
ولن نتضح أمامنا الرؤية ، ما لم نلق بنظرة شاملة على الأحداث
والمواقف التى عاصرها الفيلسوف ، فأثرت على فكره وتأثرت به فسى
الوقت نفسه .

فمن المعروف أن "ديكارت" كان مسيحيا كاثوليكيا ينتمى
إلى طائفة اليسوعيين وكانت هذه الطائفة تعمل فى إطار حركة
الإصلاح الدينى الكاثوليكي التى كانت موجودة من قبل إنشاء هذه
الطائفة بأمم بعيدة (١)

وقد تلقى "ديكارت" فى أثناء وجوده فى مدارس اليسوعيين ،
دروسا فى التربية والأخلاق والسياسة ، كما تعلم أصول العقيدة ،
ودرب على تحمل المسؤولية ، ونميت إرادته التى تعلم - عن طريق
معلميه - أنها حرة ومسئولة ، فأخذ فى ممارسة تدينه بالعمل الجاد
الخلق ، وليس بطريق التأمل العقلى أو التصوف .

(١) جماعة اليسوعيين : أسسها القديس اغناطيوس اللوايولى
الأسباني فى القرن السادس عشر حوالى (١٤٩١-١٥٥٦) كان هدفها
مقاومة الإصلاح البروتستانتي ، والعمل على تجديد الكنيسة
الكاثوليكية ، وذلك عن طريق التوجيه الدينى والسياسى والتربوى
للقيادة والحكام ولابنائهم ، كذلك .
ولما كان "ديكارت" واحدا ممن تربوا فى لافليش ، وتعلموا
فيها ، وتلقنوا أصول التعاليم اليسوعية التى كان فسى
مقدمتها : أن الإنسان خلق لى يمجده الله ويخدمه ، لا للبحث
فى حقائق الدين ومحاولة استكناه أسرارها ، كما تعلموا
هناك دروسا فى تقوية إرادتهم وتحمل المسؤولية (أرجع
إلى حياة "ديكارت" فى الفصل الأول للوقوف على مزيد من
التفاصيل) .

ولقد أحدثت هذه التربية أثرا عميقا في نفس الفيلسوف .
فألهمته طمأنينة النفس، وغمرته بالآيمان، وحببته في العمل والنشر
معا ، كما عودته تحمل المسؤولية ، والشغف بالنظام ، والامتثال
بالطاعة وغيرها من الصفات الحميدة ، التي أسهمت بنصيب وافر في
تكوين ملامح فكره ، وظهرت فيما قدمه لبلده وعصره من مذهب
ومنهج ، أحدثا تحولا جوهريا في مسار الفكر في ذلك الوقت
ومن الجدير بالنظر أن المنهج الديكارتي إنما قد حدث منذ
البداية في صورة إلهام - ولا أحد ينكر ذلك - فاعفاء الفيلسوف
أو نومه ورويته لحلم المنهج ثم اعترافه بعد ذلك بأنها دعوة
له من الله للبحث في العلوم وحل ألغازها إنما يعطينا انطبعا
بمدى اقتراب الفيلسوف من الله ، وازدياد الشعور الديني والروحي
الذي غمره في تلك اللحظة .

ولقد تردد مدى تربية الفيلسوف الأولى وما تعلمه من نظام
فيما بدا على منهجه من طابع ترتيب ونظام . أما سمة تحصل
المسؤولية التي غرزا في نفسه معلميه منذ الصغر ، فقد برزت من خلال
افتراضه بأن الله إنما قد اختاره وحمله بمسؤولية البحث عمن
الحقيقة بعد أن تصور أن ما حدث له ، إنما هو رسالة من " روح
الحقيقة " التي وعدته بأن تفتح له خزائن سائر العلوم " (١)

على هذا النحو جاء منهج "ديكارت" مغايرا لما سبقه من
أفكار ، وانبثق الشك عنده وسيلة مؤقتة لتحريض العقل من سيطرة
الأفكار والنظريات السابقة ، وتطهيره من مجرد الاحتمالات لاستبعاد
شهادة الحواس . لأنها نادعة بطبيعتها ، وشهادة العقل ، لأن بعض

(1) Baillet, Adrien : Le vie

العقول قد تخطئ في الاستدلال حتى في أبسط قضايا الهندسة، وافترض بجانب ذلك وجود شيطان مكر مخادع ، يعبث بعقله ، ويريه الحق باطلا، والباطل حقا، ويجعله يخطئ مع ما يبتوى عليه عقله من يقين - على ما يفسر ذلك في الشامل الأول من تأملاته - لكسـن " ديكارت " قد استطاع أن يحمي نفسه من الشيطان المضلل، عندما ألزم نفسه برفض أية قضية قد يخالجه فيها أدنى شك.

يقول الفيلسوف في " المبادئ " : لقد كنا أطفالا قبل أن نصبح رجالا وحيث أننا قد أصبنا أحيانا ، وأخطأنا أحيانا أخرى في أحكامنا على الأشياء المعروفة لحواسنا، عندما كنا لم نصل بعد إلى تكوين عقولنا ، فإن هناك ثمة أحكاما كثيرة، تسرعنا في إصدارها على الأشياء ، ربما تحول دون بلوغنا الحق، وعلقت بذهولنا قبل التيقن منها، حتى أنه لم يعد هناك أمل في التخلص منها، إلا إذا شرعنا مرة أخرى في حياتنا، إلى وضع جميع الأشياء التي قد تتعارض على أقل قسط من الريبة موضع الشك (١)

ومن خلال هذا النص يمكن لقاء الضوء على نوع الشك السدّي انتهجه " ديكارت " أنه الشك المؤقت ، وليس الشك الدائم أو المطلق وشتان ما بين شك يقوم على هدم الماضي في سبيل إصلاح ما فسد منه أو إعادة النظر فيه ، وبين شك ينتهج الشك في ذاته ، ويجعله مذهبه ومنهجه المطلق - كما كان يحدث في المرحلة السابقة على " ديكارت " وفي بدايات عصره - كالشك الذي أذاعه " مونتسكي " وفلاسفة إيطاليا في القرن السادس عشر، نتيجة إعادة أحياء تراث اليونان ، وتغيير خريطة العالم.

(1) Descartes, Les Principes, Œuvres.A.T
ch 1 n. 1.

إن مرحلة الشك السابقة على فكر "ديكارت" قد جمدت العلم، وأضعفت من شأنه ، في حين أن منهج الشك الديكارتى كان قد رد إلى العقل سبقه واحترامه وتقدم في نوره الفطرى نحو التجديس والنهضة ، من حيث أنه شك ارادى يصطنعه ان لم يكن - يفرسه الانسان على نفسه فرضا ، وهو مؤقت فى الوقت ذاته ، لأنه يظل مستمرا حتى يتيقن الانسان من أن افكاره قد بلغت حدا فاقها من الدقة واليقين ، وانه لا يلبسها أدنى شك.

وهكذا نخلص إلى أن الشك الديكارتى شك بناء . فهو وليد تجربة شخصية عقلية ، وجد " ديكارت " أمامه تراث فلسفى وعلمى ودينى ، كثرت حوله الأقاويل ، وتعددت بمصدده المذاهب فلم يجد فى هذا التراث الذى عايشه ، شيئا يطمئن إليه بمشة مطلقة ، أو يقنعه تماما فاصطنع الشك " منهجا " ، لبلوغ اليقين فى جميع ما يحيط به من معارف ونظريات .

(٤) الشك، والفلسفة الديكارتية؛

تبين لنا مما سبق ، جيد "ن" " ديكارت " قد سعى إلى البحث عن يقين المعرفة ، وذلك بسلوك السبيل الذى يضمن به صحتها ومدتها ، وتميزها فالتمس فى منهج الرياضيات هدفا كان ينشده فى الدقة واليقين ، وطبقه على الميتافيزيقا حتى يضمن يقينها . Certitude .

ولم يقف الفيلسوف عند حد تطبيق منهج الرياضة على سائر المجالات ، بل أخذ يشك فى جميع ما 'كتسه عقله من معارف ومعتقدات ، وعشى إلى تحقيق هذا المنهج الجديد " الشك " .

Doute الى أبعد حد فبدأ بالنظر الى العالم من جديد
وكان عليه أن يتوقف قليلا معلقا أحكامه على الأشياء ريثما
يتأكد من صدقها ووضوحها .

ويجب أن نلاحظ أن محاولة "ديكارت" في هذا السبيل قصد
اختلفت من طريق الشك اللاأدري " **Doute Hyperbolique** "
الذى لا يبلغ صاحبه اليقين في أية حقيقة، ويتخذ من موقف عسدم
الالتزام منهجا له في بحث المسائل النظرية . بينما نجد أن شك
"ديكارت" هادفا الى الحقيقة ، منطويا على نوع من المجاهدة
الصوفية" وأنه ضرب من ممارسة الزهد في المحسوسات للوصول إلى
المكاشفة العقلية أو بلوغ الحقيقة الروحية" (١) ، فهو يذهب إلى
تحرير العقل من سيطرة الحواس ، ويقيه من مجرد الاحتمالات ، ومن
ثم فإنه يركز تركيزا شديدا على اختيار القضايا ، والبرهنة
عليها ، ويشعر بالأمل في الوصول إلى قنينة أو مبدأ يعلمو على
مستوى الشك ، بما يتضمنه من صدق ويقين .

فهو شك يبحث عن البينة ، ويستشعرها ويسعى إليها بينمسا
نجد أن أتباع مذهب الشك المطلق يرفضون التسليم ، ولو بمجرد
الحقائق الواضحة غير المحتملة ، لذلك فهم لا يقبلون حقائق الواقع
النظرية ، ولا يحافظون على التعليق النزيه للحكم ، كما يفعل
"ديكارت" ، ريثما يتأكد له صدق الحقائق باستخدام منهج الشك
المؤقت (المنهجي) . " **Doute Méthodique** "

ونستطيع أن نلاحظ وجه شبه بين منهج الشك الديكارتى، ومنهج

(١) عثمان أمين ، "ديكارت" ، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥م ١٣٦ .

الشك عند الامام " الغزالي " الذى قال عنه في " المنقذ من الضلال " " لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدن من أول أمرى وربعان عمرى غريزة وفطرة من الله " (١) . وبالرغم من هذا التشابه الظاهرى فى استخدام منهج الشك عند كل من الفيلسوفين، إلا أن طريق الشك الذى انتهجه الأول يختلف عنه عند الثانى، الذى نتج عن أزمة نفسية انبثقت منها حالة اشراق صوفى، بهيئته كانت الحقيقة المعقولة هى نتيجة الشك الديكارتي، الذى لم يكتسب يرمى إلى اثبات روحية النفس، ويرتقى منها إلى معرفة الله، على ما ذهب " أوفسطين "، الذى لم يكن يهدف من شكه البحث عن الحقيقة، لأنه يفترض معرفتنا لها. أما " ديكارت " فكان ينادى الوصول إلى الحقيقة، من حيث هو مبدأ يعتمد عليه، وقد أكد على ذلك فى رسالة إلى الأب مرسين " يقول فيها: " إن القديس أوغسطين لم يستخدم "الكوجيتي" بالطريقة التى استخدمته فيها " (٢)

إلا أن هذا الكوجيتو الذى برهن به الفيلسوف على حقيقة وجود الذات يعزل فكرنا الخاص من حيث أن الإنسان يشكر بطكره وينتهى إليه مرة ثانية، ولذلك لم يستطع " ديكارت " بلوغ أى

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال تحقيق كامل صليبا وكامل عياد

مكتب النشر العربى بدمشق ١٩٣٤ ص ٦٧، ٦٨.

(2) Descartes, Lettre a Mersenne Correspondance A.M Paris 1936 1 p 353.

وجود من الموجودات خارج نفسه، ولم يجد وسيلة تخرجه من هذه الدائرة الذاتية المنغلقة غير الله بوصفه فعلا ساميا رفيعا. من هنا بدأ فكره بوجود الله مغيرا النظرة إلى العالم ، قالباً بنظاه العلوم رأسا على عقب ، بمنهج جديد خالف به المناهج المتبعة منذ عهد " أرسطو " حيث كان الفلاسفة يبدأون من العلم الطبيعي ليصلوا منه إلى ما بعد الطبيعة "الميتافيزيقا" . وبمجيء "ديكارت" الذي بدأ من فكرة " الله " لم تعد النظرة إلى العالم تبدأ من العالم المحسوس إلى العالم المعقول ، بل تبدأ من العالم المعقول عن طريق الفكر الذي هو أساس كل معرفة .

٥- مراحل الشك الديكارتى :

مما سبق يتبين لنا أن " ديكارت " قد حاول الوصول إلى اليقين عن طريق استخدام منهج الشك ، ذلك المنهج المؤقت الذى كان يهدف منه إلى بلوغ الحقيقة ، فى جميع المعارف والعلوم الانسانية ، التى أصبحت فى نظر "ديكارت " موضع شك ومحل شبهة

٦- توقف الشك فى وجود الذات الانسانية :

مر الشك عند " ديكارت " بعدد من الخطوات الأولى هى :
التوقف عن الحكم على الأشياء ، ريثما يطمئن إلى صحتها . والنظر إلى العالم كأنه يطالعه للمرة الأولى ، محاولا التعرف على الأشياء المادية المحسوسة التى أثبت خداعها وبطلانها ، محاولا النظر إليها من طريق ذاته التى تفكر . وفى هذه اللحظة تمكن الفيلسوف من الوصول إلى حقيقة ثبوت الأنية (١) ، أو الذات المفكرة التى يستحيل

(١) Lesujet , Lemoi

الشك فيا .

يرى "ديكارت" أن منهج الشك لا يتناول النفس ، ولا يجدى فى إثباتها فتبلىا من حيث أنها ترتفع عليه ، ويبرهن على ذلك بأنه فى أثناء حالة شكه فانه يكون فى حالة تفكير ، هل يكون فلسى يقين كامل من هذا الفعل الأخير أى .التفكير" ، الذى يمارسه ذاتية أى طبيعيا وتلقائيا . ولو أنه حاول أيضا الامعان فى الشك ، والتمادى فى القلق ، فى مجرد عملية التفكير الذاتية التى يقوم بها فانه حتى فى هذه الحالة لن يستطيع قط أن ينكر حالة تفكيره حين يشك فى أنه يفكر . وعلى أسوأ الفروض فلو أخطأ الفيلسوف فى تفكيره ، فانه يعد أيضا فى حالة تفكير ، وهى حالة تثبت حقيقة وجوده بمالا يدع مجالا لشك .

بهذه الكيفية استطاع "ديكارت" أن يثبت وجود هويته أو ماهيته أو " كونه يشكر " فأنطلق من هذا التفكير إلى إثباتات ذاته المفكرة ، وفى هذه الحالة فإنه لا يحاول اثبات مجرد شخصه المحسوس ، والوجود فى الواقع بعينه (إنسان) فحسب بل يحاول اثبات ذاته المفكرة التى توصل الفيلسوف من البرهان على وجودها وعلليتها ، إلى عبارته الشهيرة التى عرفت بمبدأ " الكوجيتو " Cogito ، الذى عبر من خلاله عن الميتافيزيقا الحقيقية التى تؤكد وجود الإنسان المفكر وتعلل من قيمة التفكير العقلى والتى تمثلت فى عبارة " أنا أفكر فانا اذن موجود " وتعنى بالفرنسية :
Je pense donc je Suis
Ou Je Suis donc je Pense
من خلال تحليل هذا المبدأ الديكارتى نستطيع أن نسدرك

عدة نتائج هامة هى :

أولا - إن الانسان يفكر حيث كان موجودا أو بمعنى آخر
في وجود من حيث كونه كائننا مفكرا ، أو موصوفا بصفة التفكير .

ثانيا - إن الانسان سرعان ما يدرك حقيقة كونه مفكرا ،
إذ يدرك الذهن هذه الحقيقة "التفكير" في لحظة سريعة ، من لمحات
الفكر المنتبه ، أو في برهة ، وبمنظرة سريعة ، ذهنية ، حدسية ، أي عن
طريق " الحدس " (١) الذي هو رؤية عقلية " شاقبة " سريعة
ومباشرة .

ثالثا - إن اللحظة الحدسية التي يعيشها الفيلسوف من خلال
النظر إلى ذاته التي تفكر ، لا تخضع لمنهج الشك ، الذي طبقه على أجزاء
فلسفته برمتها ، إنها لحظة تستوقف الشك وتصعد أمامه ، لأنها برهة
صدق ووضوح كامل ، لحظة إدراك الانسان لذاته المفكرة ، هذا الإدراك
الذي يتم فكريا ، بهدف إدراك الفكر أيضا ليؤكد في النهاية
وجود الانسان الذي يفكر لأنه موجود (فأنا أفكر فانا إذن موجود)

(١) يقصد الفيلسوف بالحدس : هو النظرة المباشرة السريعة ، التي تتسم
في لحظة من الزمن ، ويسهل ادراكها ، بل هي أصلا مدركة لسرعتها
الفاشقة ، ولوضوحها الذي يزول معه كل شك ، وهذه النظرة السريعة
المباشرة ، التي تحدث كومضة في الذهن ، تختلف عن "القياس" (١) ،
الذي يتم في زمان معين ، كما تختلف أيضا عن الاستدلال
المنطقي (٢) الذي يتدرج من " المبادئ إلى المطالب " على حسب
قول فلاسفة العرب ، أو من المقدمات إلى النتائج التي تنتج
عنها على حد قول المنطقة .

(1) Syllogisme

(2) Inférence

رابعاً - إن هذا اليقين الأول (أنا أفكر فأننا موجود)
الذى حلله الفيلسوف ببراعة ودقة كاملتين، قد انبثق منه الاطار
العام لفلسفة " ديكارت " العقلية ، ابتداءً من الفكر وانطلاقاً الى
وجود الذات ، وثبوتها ، الذى سيتفرع عنه عدد كبير من المسائل
كالتمييز الحاسم بين نفس الانسان وجسده ، والتوصل الى أن الفكر
هو جوهر النفس ، والامتداد جوهر المادة ، وأن الكمال هو جوهر
" الله " الكائن الكامل اللامتناهى .

٧- الدوبيتو واثبات وجود الله :

لقد أشارت قضية " أنا أفكر فأننا موجود " (الكوجيتو)
تساؤلات المفكرين والمعتزمين على فلسفة "ديكارت" وهذه القضية
تعنى : انه ما دام الأمر يشعر بأنه يفكر ، فذلك يعنى بالضرورة
انه موجود يفكر ، لأنه من المستحيل أن توجد أفكار بدون ذهن
تنتطوى عليه ، أو تنبثق عنه أى بدون ذات تحدث فيها عملية
التفكير نفسها ، ومن ثمة تكون " الذات المثبتة للوجود عن طريق
الوجدان ، تتكون هى نفسها الذات الموجودة ، وهنا نلاحظ التمسك
الفكر بالواقع وتطابقه معه واتحاده به " (١)
وعلى هذا النحو فان مرحلة اثبات وجود الذات ، تعد المرحلة
الأولى من مراحل اليقين ، باعتبار أن اثبات وجود النفس من طريق
الفكر هو أول سند يقينى يمكن الاطمئنان إليه .

(١) محمد علي أبوريان - الفلسفة الحديثة . دار الكتب الجامعية ،

ويحاول "ديكارت" ايضاح موقفه ، فيذهب إلى انه في حالة شك الانسان في كونه موجود ، فان عليه أن يقرر هذه الحقيقة . أى يقرر انه يشك ، فاشك ذاته لايحدث إلا في النفس ، وعلى هذا الاعتبار يثبت فعل الشك ذاته وجود ذاتا وإلا فما هو مصدر الشك؟ وعلى أية حال فان اثبات وجود النفس مشتمل على هذه القضية " أنا أفكر فأنا موجود" من حيث أن الفكر يتطلب وجود ذاته والشك يتطلب وجود ذات فحيث انه يشك فهو بالضرورة موجود. وهنا يتحول الكوجيتو في نهاية الامر الى دوبيتو Dobito Ergo Sum أى أنا أشك فأنا موجود(١)

إن الكوجيتو على هذا النحو يعد وثيق العلة بالنفس والعقل، والفكر فالموجود يشك. والشك تفكير يثبت الوجود في لحظة سريعة مباشرة أى في حدس أو حركة بسيطة للذهن . فالفكر أو الشك كسل منهما دلالة أو علامة تشير إلى الوجود. وعلى هذا النحو يعتبر الكوجيتو(٢) عند "ديكارت" أساس المعرفة وسندها اليقيني الذي ييسر للفكر متابعة الكشف عن حقيقة الوجودين الالهي والخارجي "(٣) بعد أن أثبت "ديكارت وجود أنا أو الذات وبعد أن تيقن من هذا الوجود يحاول اثبات وجود الجواهر الثلاثة وهي الجوهر النفس، والروحي ، والجوهر المادي .

(١) نفس المرجع : نفس الصفحة

(2) Le Cogito.

(٣) نفس المرجع نفس الصفحة .

الفصل الخامس

التأملات الميتافيزيقية

" رؤية تحليلية "

مقدمة : - - - - -

(١) الدعوة إلى التأنى، وعدم التعجل فى امدار الاحكام .

(أ) الشك فى العالم المادى المحسوس

(ب) وضوح المعارف وتمييزها مرجعه النفس، وليس الحواس

(ج) رؤية تحليلية ديكرتية على الأفكار

(د) الوجود الموضوعى والصورى، والأشرف فى المفهوم الديكرتى

(هـ) إفتراض تفسيسى .

القسم الاول : البحث فى الأدلة على وجود الأشياء المادية .

القسم الثانى : البحث فى طبيعة الأشياء المادية .

(أ) أمور منسوبة خطأ إلى الطبيعة .

القسم الثالث : تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا فيما يتعلق

بالأمور النافعة، أو الضارة .

مقدمة:

بعد أن عرضنا في الفصولين السابقين لحياة الفيلسوف ومؤلفاته ومنهجه، وبيننا أهمية انتهاجه الشك، بغرض الوصول إلى اليقين— آثرنا في هذا الفصل أن نعرض لتفصيلات مذهب "ديكارت" بصدده هذا المنهج وبيان الأدلة على وجود النفس وخلودها، وفي التمييز الحاسم بينها وبين الجسد، وفي وجود الله وغير ذلك من موضوعات رئيسية وعامة.

ويعد كتاب التأملات من أشهر وأبدع ما كتب الفيلسوف— وتتمثل قيمته العلمية في احتوائه على الرؤية الديكارتية الكاملة للميتافيزيقا، وإن ما ظهر من آراء في الفلسفة والمعرفة في بلايسة مؤلفاته: كالمبادئ مثلا. أو البحث عن الحقيقة. لاتعدو أن تكون شذرات، لاتوفى بتوضيح فلسفته التي عرضها في التأملات ونتعرض لها بصورة موجزة بغرض الوصول إلى الخطوط الرئيسية للميتافيزيقا الديكارتية.

١- الدعوة إلى التأني وعدم التعجل في إصدار الأحكام:

يبدأ الفيلسوف مدخله للشك، بدعوة للتريث وعدم التعجل في إصدار الأحكام. وعدم التسليم بما يبدو لنا لأول وهلة، أنه حق على أنه كذلك، ما لم تبين البداهة— بداهة العقل— أنه كذلك لأنها معيار اليقين ودليل المعرفة الصادقة المتميزة، المبرأة من الخطأ والذل.

انطلق "ديكارت" إثر هذا المبدأ، في الشك في عتبات الأشياء الحسية. أمور العالم المادي، باعتبار أن عواصرها كثيرة ما اتخذ منها. وذهب يؤكد منهجه هذا بأدلة من حياتنا

الواقعية ، في حال اليقظة تارة ، وعند النوم تارة أخرى .

يرى " ديكارت " أن الحواس مصدر خداع كبير ، دليل ذلك أن ،
الأشياء التي تبدو لنا في الواقع أو الحقيقة ، قد لا تتراءى لنا على
النحو الذي هي عليه بالفعل ، أو في الواقع " حقيقة الأمر " . فظاهرة
الآحلام وما نشاهده فيها في أثناء النوم ، من مناظر ، وأشخاص
وأماكن ومواقف وغيرها .. لا وجود لها في عالم الواقع ، لا سند
الإنسان في حال ييقظته لا يجد شيئاً البتة ، مما رآه أثناء نومه .
ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل إنه أحياناً تبدو الأشياء
المادية أمام أبصارنا على غير حقيقتها فقد تبدو على نحو
مفبر أو كبير ، منكسراً أو مائل ، وهي ليست كذلك ، إذ يبدو لنا
حسب النظر إليها ، وفي إطار الوسط الذي توجد فيه ، وهي على غير
حقيقتها .

إن غموض التعرف الدقيق على العالم المادي ، وصعوبة التوصل
المباشر لمعرفة يقينية ومؤكدته عنه ؛ إنما يدهونا للبحث عن
بصيرة نافذة ، نتمكن من طريقها من رؤية الشيء في حقيقته وأن نعرفه
ببقين كامل دون أدنى لبس .

إن الشك في حقيقة الأشياء المادية في العالم معناه ؛ أن نعدل
عن كل معرفة لا تقوم على حدس من حدوس العقل ، ومعنى ذلك أن تكون
نظرتنا بعيدة كل البعد عما هو مادي ملموس أو محسوس
إن النظرة النافذة الحدسية تتميز بالعقلية الخالصة المجردة ،
وبأنها نتاج ذهن صافي خالص مبرأ من علائق المادة ، مقطوع العلة
بعالم الحس أو الخيال .

وهكذا يقدم "ديكارت" في التأمل الأول من تأملاته فلسفة الفلسفة الأولى " التمهيد الأولى لمنهجه في الشك بصفة عامة ، موضحا فيه الاسباب التي تدفعنا إلى الشك في الأشياء بوجه عام ، والمادية منها بوجه خاص ، وهو إذ يقدم هذا التمهيد ، إنما يحاول تدريب عقولنا على ممارسة فعل الشك ، وترويض أذهاننا على التجرد من نوازع الحس وغلاثل المادة . كما يدفعنا من جهة أخرى إلى الترييسث وعدم الشك في الأشياء التي قد نعتقد في المستقبل أنها صحيحة و يقينية .

أ - الشك في العالم المادى المحسوس :

بحث " ديكارت " في التأمل الأول من " التأملات في الفلسفة الأولى " وهو بعنوان : " في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك " يبحث الانسان أن يفح " جميع الأشياء التي تلقاها من معارف وعلوم وغيرها موضع الشك ولولمرة واحدة . وذلك بقدر الامكان " وهو يعبر عن ذلك في نص آخر له يذكر فيه : " ليس بالأمرا الجديد ما تبينت من أننى منذ حداثة سنن لد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة ، وكنت أحسبها صحيحة ، وأن ما بنيتة منذ ذلك الحين ، على مبادئ هذه حالها من الزعرة والاضطراب ، لايمكن أن يكون إلا شيئا مشكوكا فيه جدا ولايقين له ، فحكمت حينئذ بأنه لابد لى مرة في حياتى ، من الشروع الجدى فى اطلاق نفسى من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادى من قبل ، ولابد من بدء بناء جديد من الأسس إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئا طيبا وسنقرا لكن هذا المشروع لم يبدأ لى مشرونا سخما جدا ، فمانتظرت حتى أبلغ سننا بيستين

نضجها هائلا دون أن أمل سنا أخرى بعدها أكون أصلح منها
لتنفيذه، وهذا ما جعلنى أرجى الأمر طوال هذا الزمن، حتى غدوت
اعتقد أننى أكون مخطئا، ان أنا أنفقت فى الاستزادة من التدبر
ما بقى لى من وقت للعمل" (١).

بعد أن بين "ديكارت" فى نصه السابق ضرورة النظر إلى
المعارف والمعتقدات، التى تلقاها منذ حداثة سنه بدأ فى عرض
الأشياء التى يمكن أن يضعها موضع الشك، وهى تشمل الأشياء التى
تمرضى لحواسنا، والتى لا يمكن التيقن منها، وذلك بسبب ما يعترض
حواسنا من خداع ولبس يودى بدوره إلى خطأ المعرفة، وكذلك
ما ينتابنا من أوهام وما نشاهده من أحلام فى النوم.

وكان الفيلسوف قد نظر إلى المعرفة الحسية من قبل، باعتبارها
معرفة يقينية ومؤكدّة، غير أن تجربته قد أطلعتّه، على أنها
كثيرا ما تخدعنا، ويجب عليه أن يأخذ جانب الحذر منها، ولا يعود
للثقة فيها مرة ثانية. ومن أجل ذلك، يذهب الفيلسوف فسرّس
تحليل الأشياء والأفكار من حوله، ويضعها تحت منظار الشك، للتأكد
من صدقها ووضوحها، فيقرر بأنه ربما قد شك فى أحكام الحواس
Senses التى أحيانا ما تخدعنا وذلك لعدم الدقة
فى احساسنا بها وبعدها عنا، ولكن هل يعنى ذلك أنها تخدعنا
أيضا فى أفعالنا الشخصية، والحقيقية التى نقوم بها بالفعل، يقول
الفيلسوف: " لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان فى أشياء
صغيرة جدا، وبعيدة جدا عن تناولنا، فقد نفع على أشياء كثيرة

(١) ديكارت، التأملات فى الفلسفة الاولى، د عثمان أمين ص ٧١

مكتبة الانجلو المصرية.

أخرى ، لانستطيع أن نشك فيها شكاً يقبله العقل وان كنا نعرفها بطريق الحواس مثال ذلك : أنى ها هنا جالس قرب النار، لابس عباءة المنزل وهذه الورقة بين يدي وأشياء أخرى من هذا القبيل^(١) ومن تحليل هذا النص نجد أن "ديكارت" يستوقف منهج الشك قليلاً كي يستوضح حقيقة ذاته .

ويرى الفيلسوف أنه ، وان كان يشك فى المعروضات الخاصة بالحواس ، يقصد بذلك ما يحيط به من أشياء مادية ، وبعد أن يتأكد من خداعها وبطلانها لما تتصف به معرفتها من نقص وخداع . لكنه لا يشك فى أن نفسه تعرف جميع ما يحيط بها من أحوال .
ان هذه النفس *Je suis* التى تعرف جيداً أنها تحلم ، وتتوهم ، ثم تستيقظ فلا تجد شيئاً ، هذه النفس التى تفكر وتعرف أن الحواس غاشة خادعة ، ويجب إعادة النظر فيها ، وأن هذا العقل الذى يفكر ويحلل ، يشك ويرفض ويقبل ، هذا الجسد هاتان اليدان هل يستطيع الفيلسوف أن يشك فى مجرد وجود كل منهما ؟ وهل فى الامكان مجرد تصور عدم وجودها ؟

❖ البحث عن الذات :

ان "ديكارت" يفترض وفقاً لمنهج الشك ، عدم وجود تطابق بين الفكر والواقع ، أو بمعنى آخر يتصور أن بداهة الانسان ، أو شعوره الذاتى الداخلى ، ينفصل تماماً عما يحدث فى الخارج أى فى عالم الأعيان (فى الواقع) . وحيث افترض الفيلسوف ذلك ، فقد ذهب يبحث

(١) ديكارت : كتابات فى الفلسفة الأولى ، ص ١١ ، كتاب أمين ،

عن يقين، يتطابق فيه الفكر مع الواقع بالضرورة ، فلم يعثر إلا على حالة واحدة ، ذكرها من أجل التخلص من افتراضه اليائس ، تمثلت في وجود ذاته المفكرة ، " أنا أفكر فأنا إذن موجود " بيد أنه لم يستطع انكار أن مجرد التفكير لا يمكن أن يقوم على وجود الجسد ، أو على أى شيء مادي آخر ، لكنه قد فعل ذلك لكى يجد ملجأ آمناً وأساساً وطيلاً لا يزعزعه الشك فى اشبهات وجسود هذه الذات ، وحمايتها من ثورته التى لم تنبثق على شيء فاضطر بادية الأمر إلى اشبهات وجوده الذاتى الماهوى ، واعتبره المنطلق الأساسى إلى معرفة العالم .

ومن الملاحظ أن محاولة اثبات ذاته على هذا النحو قسدت أبانت بوضوح عن التأشير المدرسى على فكره ، وهو الذى كان يسلم بالتجربة الحسية دون محاولة تمحيص أو ضبط لها .

كما تعتبر محاولته لاثبات وجود الذات بالنظر إليها قبل التطلع إلى العالم الخارجى ، على عكس ما كان معروفًا وسائدًا ضمن أن الإنسان منذ الطفولة ينتجه ببصره صوب العالم الخارجى أى يبدأ من العالم أولاً .

وهكذا يكون "ديكارت" قد غير بهذا الكوجيتو النظرية التقليدية للعالم التى كانت تبدأ من الخارج أى من العلم ، وحولها إلى نظرة ذاتية داخلية تبدأ من الذات الانسانية وتنتقل إلى عالم الحس والمادة .

وفى محاولة اثبات أن مجرد التفكير لا يمكن أن يقوم دليلاً أو شاهداً على وجود أى جسم مادي آخر ، يعبر "ديكارت" بقوله : " وكيف استطيع أن أنكر أن هاتين اليدين يداى ، وهذا الجسم

اللهم إلا إذا أصبحت مثيلاً لبعض المخبولين، الذين اختلت أدمغتهم وغشى عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة، ثما ينفكون ويؤكدون أنهم ملوك في حين أنهم فقراء جداً، وأنهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب والأرجوان في حين أنهم في غاية العرى أو يتخيّلون أنهم جرار وأن لهم أجساماً من زجاج إلا أنهم مجانين ولن أكون أنا أقل منهم اسرافاً وخبلاً إذا اقتديت بهم ونسجست على منوالهم" (١)

تبين لنا من تحليل هذا النص أن الفيلسوف قد دما إلى الشك في سائر المعارف التي تلقاها واكتسبها عن طريق حواسه من حيث أنه إنسان له أعضاء (يدان ورجلان وجسد) وأن من عادته أن ينام وأن يتمثل في الحلم الأشياء ذاتها التي يراها في يقظته، ومن هنا كان عليه أن يشك في جميع الأشياء العامة التي كان من المحتمل أن تكون نماذج لأفكار خاصة به من حيث أن الإنسان لا يستطيع التمييز الحاسم بين حالي اليقظة والنوم، وأن الأحلام كثيراً ما تصور جسراً كبيراً من الواقع وهو يعبر عن ذلك بقوله: "واذن فلنفرض الآن، أننا نائمون وأن جميع هذه الخصائص، من امتح العينين وهز الرأس وبسط اليدين وما شابه ذلك إن هي إلا رؤى كاذبة، ولنذهب إلى أنه ربما لم تكن أيدينا ولا أجسامنا بأكملها على نحو ما نراها لكن لا بد على الأقل من أن نسلم بأن الأشياء التي تتمثل لنا في النوم كلوحات وصور لا يستطيع تكوينها إلا على غرار شيء واقعي واذن فهذه الأشياء العامة على الأقل - كالعينين والرأس واليدين -

(١) دسكارت، المناقشات، د. عثمان أمين، ص ٧٣.

والجسم بأكمله ليست أشياء متخيلة بل هي واقعية وموجودة" (١).
 من خلال هذا النص الذي ينظر فيه الفيلسوف إلى الأشياء العامة
 كالجسد والعينين والرأس واليدين وغيرها من قبيل الأشياء الواقعية
 الموجودة كأشياء خيالية متصورة، ينطلق الفيلسوف قياساً على ذلك
 إلى افتراض وجود أشياء أخرى أبسط وأشمل، أشياء حقيقية مبنية
 وهي موجودة وتمتدح بشكرك امتزاج مجموعة الألوان الحقيقية التي
 تتكون من امتزاجها جميع صور الأشياء على أي نحو كانت سواء
 حقيقية واقعية أم مختلفة أم وهمية. وتعد الطبيعة الحسية
 (٢) **Corporeal Nature** وامتدادها **extension**

وكمها **Quantité** ومقدارها **Magnitude** ومددها
Nombre وأيضا المكان الذي تشغله **Place** والزمان
Temps الذي تدوم فيه وفيه ذلك من قبيل هذه الأشياء ولقد
 عبر الفيلسوف عن ذلك في قوله: " ... لى صرح أن الأشياء العامة
 أمنى الجسم والعينين والرأس واليدين وماشابه ذلك يمكن أن تكون
 خيالية فاته لامتناس مع ذلك من الاقرار بأن هنالك على الأقل
 أشياء أخرى أبسط وأشمل منها هي حقيقية وموجودة ومن امتزاجها
 على نحو ما تمتدح بعض الألوان الحقيقية ويتكون كل ما يقوم
 في فكرنا من صور الأشياء سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية
 أو مختلفة وهمية ومن قبيل هذه الأشياء الطبيعية الجسمانية
 على العموم وامتدادها، وأيضا شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارها

(١) نيكارت عثمان أمين ص ٧٤ ، ٧٥

(2) **Extension; Étendue**

ومعددها وكذا المكان الذى تشغله، والزمان الذى تدوم فيه، وما شاكل ذلك وإن فلعلنا لا نكون مفرين فى الاستدلال إذا قلنا أن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التى تعتمد على النظر فى الأشياء المركبة هى عرضة للشك القوى واليقين فيها قليل، فى حين أن الحساب والهندسة وما شاكلهما من العلوم التى لا تنظر إلا فى أمور بسيطة جدا. وعامة جدا دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور فى الخارج أو عدم تحققها، إنما تشتمل على شيء يقينى لاسبيل إلى الشك فيه، فسواء كنت مستيقظا أو نائما هنالك حقيقة ثابتة وهى أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائما، وأن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع أبدا. وليس يبدو فى الامكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلالة يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين" (١)

يحاول "ديكارت" فى عرض هذا النص أن يميز بين مجموعة العلوم التجريبية وبين العلوم الرياضية من حيث أن الأولى مشكوك فيها لأن مجال بحثها ينصب على الأشياء المركبة. فى حين أن الثانية وقد بلغت من البساطة والعمومية حدا كبيرا ولا تولى اهتماما كبيرا لمدى تحقق نتائجها فى عالم الواقع أو عدم تحققها فهى لذلك علوم يقينية لاسبيل إلى الشك فيها ويكفى دليلا على ذلك علوم الحساب والهندسة التى تخاطب الرموز وتتعامل مع الأعداد، ويكون مجال بحثها التصورات المتعلقة بالذهن الخالص التى لا تمس نتائجها أرض الواقع العملى لا يعطب ولا يبايجاب. إن هذه العلوم الرياضية هى

التي يتأثرها الفيلسوف ويتأكد من صحة نتائجها فحصيله جمع اثنين وثلاثة هي خمسة دائماً في كل زمان ومكان وطبقاً لأفعال العقول الموزعة على الناس بعدالة فائقة ، كما انه لا يختلف رأيان اثنان في صحة أن المربع شكل هندسي ذو أربعة أضلاع .

ولكن هل سلمت هذه المعرفة الرياضية البيقينية الواضحة المحددة

من الشك عند " ديكارت " ؟

انها لم تسلم هي أيضاً من انسحاب موجة الشك عليها تلك الموجة العارمة التي اجتاحت كل مظاهر الفكر الديكارتي ، فقد تصور الفيلسوف وجود شيطان ماهر يضلله ويخدعه ، ليصور له الحق حتى على مستوى المعرفة المتميزة بالدقة والبساطة والعمرمية باعتبار أن نتائج الرياضيات في حالات الجمع والطرح والقسمة هي ضرورات ذهنية خالصة ولا تعنى بذلك افتراض أن الأعداد الموجودة فسي ذهن هي ذاتها الأعداد الموجودة خارجه ، أي أن تكون حصيله جمع اثنين وثلاثة تساوي خمسة داخل ذهن وخارجه فمن الممكن أن يعتري ذهن التهرب ولا يستطيع متابعة العمليات الحسابية والانتباه إليها وتركيز ذهن في محاولة حلها وكذلك ربما أن الاله لا يسمع بوسع قدرته بوجود الجسم ولا الشكل ولا المكان في الحقيقة والواقع ، على الرغم من أنه قد أوجد أفكار هذه الأشياء في أذهاننا ، وربما أنه أراد أن يوقع الانسان في خطأ جسيم كلما أخطأ في محصلة جمع الأعداد يقول "ديكارت" في هذا الصدد: " لكن الاله بوسع رحمته يتسامح معه ، أقع في شمة خطأ من هذا النوع ومع ذلك فانسو أن نعرض للوقوع في الخطأ على الدوام لذلك فأننا مجبر على

الاعتراف بأن لاشيء من كل ما تعلمته وحسبته صحيحا بل لابد أن يكون موضع شك "

مما سبق يتبين لنا أن " ديكارت " قد فتح الباب أمام المبررات التي تجعل في إمكاننا الشك في الأشياء عامة وفي الأشياء المادية بوجه خاص وقد ابتدع "ديكارت" هذا المنهج بهدف تهيفة الأذهان للتمرد على سيطرة الحواس ومحاولة مغالبتها والارتساع فوقها وحتى يجعل من الحقائق مجالاً للوضوح والصدق لا يشك فيه نفس المستقبل مرة ثانية .

ومن خلال تطبيق منهج الشك يتعرض الفيلسوف لمسألة شائكة وهامة وهي الصلة بين نفس الإنسان وبين جسده محاولا الوصول إلى معرفة طبيعة النفس الانسانية ، وهل من الميسور على الإنسان الوصول إلى معرفة حقيقتها معرفة واضحة ؟ وهل تعد معرفتها أوضح وأيسر من معرفة الجسد ؟ .

لقد أجاب الفيلسوف على هذه التساؤلات من خلال عرضه للتأمل الشان من تأملاته الميتافيزيقية الذي يحاول فيه البحث عن حقيقة أولى يقينية تصمد أمام منهج الشك الذي انصب كما لاحظنا على الأفكار والمعتقدات السابقة ، وكذلك على المحسوسات والمعروضات حتى تأكد له غشها وخداعها وأنه ينبغي إعادة النظر فنيهاً في كل شيء أن الفيلسوف يفضي على هذا المنهج إلى آخر مداه ، حتى ينتهي به المطاف إلى أمرين لا ثالث لهما أولهما : هو أن يعمل إلى يقين جازم لا سبيل إلى الشك في حقيقته . والثاني : " ألا يعمل إلى شيء يقيني عيسى الاطلاق في هذا العالم .

وبعد أن شك الفيلسوف في جميع الأشياء التي يراها أحس
بأنه ربما يكون هناك شيء آخر مختلف عن كل هذه الأشياء ولا سبيل
إلى الشك فيه ، إن هنالك إلهاً قادراً يودع ذهن الإنسان أفكار
الأشياء الحسية وصورها إلا أن هذا الافتراض ليس ضرورياً حيث أنه
بإستطاعة الإنسان أن يستحدث هذه الصور والأفكار في نفسه ثم
ينظر الفيلسوف إلى ذاته ويتساءل هل هو شيء ؟ لكي يذهب إلى
أنه قد أنكر هذا الشيء من قبل (أنكر أن يكون له حس أو جسد)
ولكن هذا لا يبرر كونه شيئاً ما مهما فقد حسه أو جسده . بيد أنه
حتى هذه اللحظة كان قد امتنع بأنه ليس في العالم شيء على الإطلاق
ونفوس ولا أجسام ، وهذه حقيقة غير أن ذلك أيضاً لا يبرر كونه
شيئاً إذ أنه يكفر في أن يكون أو لا يكون ، ولكن ربما كان هناك
شيطان ماهر يضلله ، ويحاول مخادعته ، ولكن حتى هذه المخادعة ،
وهذا التفضيل الشيطاني لن يفقده حقيقة " كونه موجوداً " . إذ
فهو موجود أو على - حد تعبيره - " أنا موجود مجرد قضية صادقة
أنتيقن منها مهما كانت الظروف والمبررات " يقول "ديكارت" بهذا
المدد : " ولكنني اقتنعت من قبل ، بأنه لاشيء في العالم بموجود
على الإطلاق ، فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام ، واذن فهل
اقتنعت ، بأنني لست موجوداً كذلك؟ هيهات فاني أكون موجوداً ولا شك
إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شيء ، ولكن هنالك لا أدري أي مضر
شديد البأس ، شديد المكر يبذل كل ما أوتي من مهارة
لاضلالني على الدوام " (١) .

(١) التأملات - عثمان أمين - ديكارت ص ٩٥ (التأمل الثاني) في
طبيعة النفس الانسانية وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسد .

يقول "ديكارت" في مناسبة تأكيد حقيقة وجوده : " ليس من شك في أنى موجود، متى أظننى فليظننى ماشاء ، فما هو بمستطيع أبدا أن يجعلنى لاشئ ، ما دام يقع فى حسابنى أنى شئ" فينبغى على وقد رويت الفكر ، ودققت النظر فى جميع الأمور أن انتهى إلى نتيجة ، وأخلص إلى أن هذه القضية " أنا كائن وأنا موجود" قضية صحيحة بالضرورة ، كلما نطقت بها وكلمما تصورتها فى ذهنى^(١) ويعود "ديكارت" ليتساءل عن معنى هذه النفس ، أو الانية التى يعرف أنها موجودة فيحذر من النظر إلى شئ آخر على أنه نفسه ، يتصور الفيلسوف أنه إن كان يعتبر نفسه انسانا فما هو

مفهوم الانسان فى تصورهِ ؟ هل هو حيوان ناطق ؟

وان صح هذا التعريف للانسان ، فسوف يهتج ذلك تحليل فكرة الحيوان ، ومعرفة ما هو الناطق بالتحديد ، وفى هذه الحالة يذكر "ديكارت" : أنه سوف ينزلق إلى عدد لانهاى من الأسئلة والتحليلات بيد أن هناك فكرة تبدو أبسط من الأولى ، وهى النظر لهذه النفس باعتبار أن لها جسدا انسانيا ، كما أن لها وجهها ويدين ، وقدرة على التغذية والمشى ، وعلى الحس ، وعلى التفكير ، وأنه كان يرجع كل هذه الأفعال إلى نفسه ، بدون أن يتوقف ليسألها عن ماهية النفس ، ويعبر عن هذا المعنى بقوله : " وإذن فماذا كنت أظننى من قبل ؟ كنت أظننى انسانا ، فلا شك ولكن ما الانسان ؟ أأقول انه حيوان ناطق ؟ كلا بالتأكيد لأن هذا يقتضى أن أبحث عن معنى الحيوان ، ومعنى الناطق ، فأنزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور

فى مسائل أخرى أصعب وأكثر تعقيدا، وأنا لا أريد أن أضيع ماتبقى من أوقات الفراغ القليل ، فى محاولة الكشف ، عن مثل هذه المعويات ولكننى أوشرُ أن أنظر هنا فى الخواطر ، التى تولدت فى ذهنى والتى لم أستمدّها إلا من طبيعتى وحدها حين عكفت على النظر فى وجودى . حسبت أولا أن لى وجهها ويدين وذراعين وكل ذلك الجهاز المركب من العظام واللحم ، على نحو ما يبدو فى جسد آدمى ، وهو ما كنت أدل عليه باسم الجسد، وحسبت أيضا أن من شأنى أن أتغذى وأن أمش وأن أفكر، وكنت أنسب جميع هذه الأفعال إلى النفس، وأن كنت لم أطل التفكير فى ماهية هذه النفس " (١)

بعد هذه المحاولات السابقة لتأكيد وجود الذات ، ينتقل 'ديكارت' بعد ذلك إلى تحليل الأفعال الانسانية ، وهل ترجع إلى النفس أم إلى الجسد كفعل المشى مثلا ، وفعل التغذى انه يقوم بهما، وهما أفعال ذاتة التى تتطلب جسدا، وكذلك فعل الاحساس الذى يتطلب أن يكون له جسد يحس به . بيد أن هناك فعلا واحدا هو " التفكير " لا يستطيع أن يرجعه إلى الجسد بل يخص به ذاته أو نفسه . وبواسطة يستطيع أن يؤكد أنه موجود فى ذاته . وحيث انه لا يريد أن يقرر شيئا لا يكون على يقين كامل منه ، فهو لذلك ليس متيقنا سوى من أنه شيء يفكر ومن جهة أخرى فربما كان الجسد وما يتعلق به من أفعال غيـسر موجود فى الواقع وربما أيضا أن هذا لا يكون من جهة أخرى مختلفا عن أنبيته التى يعرفها غير انه لا يجادل فى هذا الأمر طويلا، لكنـه يجادل فى الأشياء التى يمكن أن يعرفها معرفة يقينية، لذلك فكل

ما يستطيع الفيلسوف أن يقرره : هو انه شيء مفكر وهذا يعنى :
(انه لو كان شيئا آخر زيادة على ذلك فانه لايدرى ولايستطيع
أن يقول عنه شيئا آخر فى هذه اللحظة) .

ان شيئا يفكر هو شيء يشك ، ويفهم ويتصور يثبت وينفى
يفكر ويتخيل ويحس لأن كل هذه الافعال متعلقة بالتفكير يقول
" ديكارت " فى تفسير هذا المعنى : " ... فلننتقل إذن إلى صفات
النفس ، ولننظر، هل منها ما هى موجودة فى أول ما ذكرنا، منها
قوة التغذى وقوة المشى . ولكن إذا صح أنى لاجسم لى صح أيضا انى
لاقوة لى على المشى ، ولا على التغذى . وصفة أخرى من صفات النفس
هو الاحساس ، لكن الاحساس مستحيل كذلك بدون الجسم .

يضاف إلى هذا أنى كثيرا ما كنت أعتقد فيما مضى، أنى
أحسست فى النوم أشياء كثيرة ، تبينت فى اليقظة أنى لم أحسها
فى الواقع .

وصفة شائعة من صفات النفس هى التفكير ، وأنا أواجه هنا أن
الفكر هو الصفة التى تخصنى، وأنه وحده لاينفصل عني : أنا كائن،
وأنا موجود : هذا أمر يقينى . ولكن إلى متى ؟ أنا موجود ما
دمت أفكر ، فقد يحصل أنى متى انقطعت عن التفكير تماما
انقطعت عن الوجود بتاتا . " (١)

ب - وضوح المعارف وتميزها مرجعه النفس وليس الحواس :

وحيث انتهى الفيلسوف بفكره إلى أنه موجود، أو شيء يفكر فقد انتهى إلى معرفة دقيقة بنفسه إلى حد كبير، لكن ذلك ليس ممنوعاً من الاقرار : بأن الأشياء الجسمية والواقعية، التي يمكن أن تلمسها الحواس، ويمكن للإنسان أن يتخيلها هي أيسر من معرفة نفسه (أنيته)، من حيث كونها جزءاً مجهولاً وغامضاً فيه.

وقد أراد الفيلسوف أن يؤكد أنه على الرغم من البساطة الظاهرة، والسهولة الواضحة، في تقصي حقائق الواقع، وتيسر معرفتها من طريق الحواس، إلا أن كل ما يبدو واضحاً ومتميزاً من هذه لا يرجع إلى الحواس، ولا إلى الخيال، بل يرجع إلى فعل الذهن وحده، وقد دلت على ذلك بمثال "قطعة شمع العسل" التي تبدو حاسة المذاق ذات رائحة ولون وشكل وبرودة، ويمكن أن تحسها اليد، وتتناولها حيث يقرر الفيلسوف : أن ما يعرفه عن هذه القطعة من الشمع، هو مجرد صفاتها السالفة الذكر، والتي نستمدّها عن طريق الحواس، لكننا في حالة ما إذا قربنا هذه الشمعة من النار، لتحولت إلى مجرد شكل آخر يعرف بالامتداد، ولتغيرت أيضاً كل صفاتها، ومع تحولها إلى مجرد امتداد، يمكن تشكيله في صور مختلفة ولا متناهية، تعجز المخيلة أن تحيط حصراً بكل صورها كما تعجز عن إدراك كل التغيرات التي حدثت لها - لقطعة الشمع - لذلك يبقى لدى الفيلسوف فكرتان رئيسيتان هما : (الامتداد والشكل، وهما وحدهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة، والمدركتان بالذهن وحده.

ومن خلال عرض هذا المثال الشهير يحاول "ديكارت" اثبات

الآتي :

أولاً : ان الامتداد والشكل ، وهما الفكرتان الواضحتان من الشمعة ، والذي لا يستطيع الخيال أو الحس الا حاطة بهما ولا يوجد سوى الذهن وحده ، هو القادر على فهمهما والاحاطة بهما .

ثانياً : ان الرؤية الذهنية المتعلقة بالحدس أو باللمحة الذهنية السريعة للشيء ، تختلف تمام الاختلاف عن مجرد النظر للشيء من خلال النظر إليه أو لمسه ، إذ ان رؤية الشمعة بالبصر ، لا تجعل المرء يدرك منها أكثر من الصفات العرضية التي سبق ذكرها ، كالشكل والصلابة والطعم واللون ، وغيرها من صفات ، يمكن أن تتغير وتتحول بشكل كبير وسريع ، وشتان ما بين النظرة العقلية أو اللمحة الذهنية ، التي هي بمثابة ادراك مباشر للشيء في ذاته أي في طبيعته وحقيقته ، وما ينجم عنها من صور أولية في الذهن ، وبين النظرة الواقعية المتعلقة بالبصر واللمس ، والتي تدرك الشمعة أو النحاس ، الذين يمشون بالطريق مرتدين قبعاتهم ومعاطفهم ، أو غير ذلك من أشياء لانرى فيها سوى مظاهرها الخيالية ، ومع ذلك فاننا نحكمهم بأن هؤلاء ناس ، وهذه شمعة وغير ذلك . لذلك يرى " ديكارت " أهمية تجنب أساليب الكلام الذي ابتدعته العامة ، ومحاولة الارتفاع عن مرتبة المعرفة العامة بالأمور .

ثالثاً - مما سبق يرى "ديكارت" عدم الركون إلى الحس في الخيال ، بل يكتفي بالمعرفة الجلية المتميزة . وينتج عن ذلك ، إمكانية أن تكون المعرفة التي لدى الإنسان عن نفسه ، أكبر من معرفته

عن أى معرفة أخرى ، على الرغم من عدم وجود أى دور ، لافعال
الحواس أو الخيال .

وقد عبر عن فكرته هذه بقوله : " لننظر الآن فى الأشياء
التي يرى عامة الناس أن معرفتها أيسر وأكثر تميزا مما عداها
أعنى الاجسام التي نلمسها ونراها ، لا أقصد فى الحقيقة الاجسام
عموما ، لأن هذه المعانى العامة تحتوى عادة على قدر غير قليل من
الغموض ، ولكن لنقتصر منها على جسم معين ، فننظر فيه ، ولناخذ
مثلا هذه القطعة من شمع العسل : لقد أخذت لتوها من الخلية فلم
تذهب منها بعد حلوة العسل ، الذى كان فيها ، وما زالت بها بقية
من أريج الزهور ، التي اقتطفت منها . لونها وحجمها وشكلها أشياء
ظاهرة للعيان ، وهى جامدة وباردة ويسهل عليك أن تتناولها باليد
وإذا نقرت عليها خرج منها صوت ، وعلى الجملة نجد فيها جميع
الأشياء التي تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة .

ولكن ها هي ذى لئد انشربت من النار وأنا أتكلم فمساذا
أشاهد ؟ يتلاش بقية طعمها ، وتذهب رائحتها ، ويتغير لونها ،
ويذهب شكلها ويزيد حجمها ، وتصبح من السوائل ، وتسخن حتى يكاد
يصعب لمسها ، ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت .

أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات كلها ؟ لابد من
التسليم بأنها باقية ، ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك ، أو يحكم حكما
مخالفا ، واذن فما هو الشيء الذى كنا نعرفه فى قطعة الشمع هذه
معرفة شديدة التمييز ؟ لاشء يقينيا من كل ملاحظته فيها عن
طريق الحواس ، إذ أن ما وقع منها تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر

أو اللمس أو السمع قد تغير كله، في حين أن الشمعة نفسها باقية
ريما كان الأمر ما أرى الآن أعني أن هذه الشمعة ليست هي تلك
الحلوة، التي في العسل ولذلك الأريج الذكي، الذي يفوح من الأزهاري
ولا ذلك البياض، ولا ذلك الشكل، ولا ذلك الصوت، وإنما هي جسم كان
يلوح لي منذ قليل محسوسا في هذه الصور، وهو الآن محسوس في صور
أخرى" (١)

وهكذا يؤكد "ديكارت" في هذا النص أن ما سوف يتبقى من
الشمعة ثابت لا يتغير، هو جسمها ومقدارها (الشكل والامتداد)،
وهو لا يتصور ماهية الشمعة تصورا واضحا مطابقا للحقيقة، إن لم
يفترض أن هذه القطعة التي نحن بصددنا، قابلة لانحاء مختلفة
ومتنوعة من الامتداد لا تخطر على خياله، لذلك فإنه لابد من التسليم
بأنه ليس في مقدوره أن يدرك بخياله ماهية هذه القطعة من الشمع
ولنما الذي يدركها بحق وبوضوح هو ذهنه فحسب.

وهذا الرأي الذي، أكدده إنما يعد انكارا مريحا لأصحاب
المذهب المادي، الذين يؤمنون بمعرفة الأجسام ذاتها، ولا يؤمنون إلا
بكل ما هو موجود مادي، أي يعتمد كلية على وجوده على المساعدة.
ففي حين يرى "ديكارت" أن العالم عبارة عن فكر وامتداد؛
وأن جوهر النفس أو ماهيتها هو الفكر، وأن جوهر الجسم هو
الامتداد، يرى أصحاب النزعة المادية أنه لا وجود لغير نوع واحد
أساسي من الواقع، وهذا النوع (مادي) كما أن الكائنات الانسانية
والمخلوقات السية الأخرى، ليست كائنات شائية مركبة من جسيمات

مادى وروح غير مادية ، وانما هى فى الأصل جسمية فى طبيعتها
وهنا يأتى ايمان الفيلسوف بوجود جوهرى النفس والجسد غير أنه
يؤكد على أن معرفة النفس أكثر يقينا ، وأكثر تميزا من أى معرفة
أخرى .

ومن خلال المثال الذى ساقه "ديكارت" عن قطعة شمع العسل ،
تأكد له أنه كان يحكم بوجود الشمعة ، لشيء إلا لأنه يراها
فيستتبع ذلك بديهيها أن يكون هو موجودا من حيث انه يراها حقيقة ،
فانه قد يحدث ألا يرى الشمعة عينها ، وقد يجوز انه لا تكون له
عينان يبصر بهما ما حوله ، ولكن الذى يستحيل حدوثه بالفعل ألا يكون
هو ذاته موجودا ، حين يظن أنه يرى ، فهو حين يرى شيئا ما ، فهو
لاشك موجود .

ويذكر الفيلسوف بهذا الصدد : أنه بقدر ما يميز فى الشمعة
من صفات كالبياض والصلابة والرائحة وغيرها ، يستطيع أيضا أن يتعرف
على ما فى النفس من صفات كالقدرة على معرفة لون الشمعة ، والقدرة
أيضا على معرفة صلابتها ، ومعرفة شكلها وامتدادها .
ولما كانت معرفة طبيعة النفس تستلزم وسائل أخرى كثيرة ،
لاتقاس إلى جانبها الوسائل المعتمدة على الجسم لذلك كانت معرفة
الذات أكثر المعارف يقينا ، وأشد ما تمييزا وقد عبر "ديكارت" عن
ذلك فى نص له يقول فيه : "ولكن ها أنذا أعود من حيث لا أشعر
إلى ما كنت أريد ، ما دام قد تبين لى الآن أن الاجسام ذاتها لا
تعرف على الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة "المخيلة" ، بل بالذهن
وحده وانها لاتعرف لكونها ترى وتلحس ، بل لكونها تفهم أو تسدرك

بالفكر ، فانى أرى بوضوح ، أنه ما من شيء هو عندى أيسر وأوضح معرفة من نفسى ، ولكن لما كان من العسير أن نتخلص بمثل هذه السرعة من رأى ألفناه منذ أمد طويل ، فيجمل بى أن أقف فسى هذا الموضوع وقفة قصيرة ، حتى يكون فى طول تأملى ما يجعل هذه المعرفة الجديدة ، أعمق انطبعا فى ذاكرتى "(١)

ينتقل " ديكارت" بعد هذه المرحلة التى بدأ فيها بالشك ، وحاول تحليل جوهرى النفس والجسد ، ولكى يتيقن من أن البداة علامة على الحق ، لزمه أن يبرهن على وجود الله ، وعلى أنه ليس مضلا .

ويبدأ هذا المدخل إلى المعرفة الاله ، بتحليل المعرفة الموجودة فى الذهن عن الأشياء ، ويقصد بها السماء والنجوم وسائر ما يدركه عن طريق حواسه ، فيسأل الفيلسوف عن علّة قبوله لهذه الأشياء ؟

ليعرف أنه قبلها وجعلها واضحة لا لشيء ، إلا لأنها كانت تعرض لذهنه وهذه الأفكار موجودة فى نفسه ، غير أنه إزاء تطبيق منهج الشك وتأكيدا للوضوح والجلالة يذهب إلى أنه قد تصور مدور هذه الأفكار عن الأشياء الخارجية ، طبقا لحكم العادة وليس بحكم الاستناد إلى المعرفة الواضحة الجلية ، لذلك فقد نظر لهذا الحكم باعتباره غير صحيح ومشكوك فى أمره . يقول "ديكارت" : "على أنى كنت قد تلقيت وسلمت من قبل بأشياء كثيرة ، على أنها يقينية جدا وجليّة جدا ، ثم تبينت من بعد أنها مظنة للشك ، عارضة عن اليقين ، فما هى إذن هذه الأشياء ؟ هى الأرض والسماء والنجوم وسائر الأشياء التى أدركتها عن طريق الحواس ، ينكس ما الذى أدركته

ففيها بادراكا واضحا ومتميزا ؟ لاشيء حقا أكثر من أن الأفكار والخواطر عن هذه الاشياء قد عرفت لذهنى وما أنا الآن أيضا بمنكر تلاقى هذه الأفكار فى نفسى ، ولكن هنالك أمرا كنت أؤكدته ولمما كنت قد ألفت التصديق به ، فقد حسبتنى أدركه ادراكا واضحا جدا ، فى حين أنى فى الحقيقة لم أدركه على الاطلاق ، وهو وجود أشياء خارجة عنى وهذه الأفكار صادرة عنها ، ومشابهة لها تمام المشابهة وفى هذا كنت مخطئا ولو تصادف أن كان حكمى صحيحا ؛ فليس مرجع صحته إلى أى معرفة جاء تمن ادراكى الحس " (١)

والحق أن الأمر لم يتوقف بالفيلسوف عند حد شكه فى مجرد الأفكار والمصور التى فى ذهنه عن الأشياء ، بل تعدى إلى رفضه أيضا للقضايا التى افترض فيها البداهة الثامة ، كالقضية القائلة بأن مجموع اثنين وثلاثة تساويان خمسة ، بيد أنه عند هذا الحد يتصور الفيلسوف أنه يستحيل عليه الخطأ ، مما لم يكن هناك إله واسع القدرة ، عظيم الإرادة ، منحه طبيعة جعلته يخطئ ، حتى فيما يظهر له أنه أشد الاشياء جلاء ووضوحا .

لذلك كان عليه أن يحاول جاهدا البحث فى أمرين لاشالسث
لهما بهذا الصدد هما :

الأمر الأول : أن يستبعد سبب الشك فى القضايا البديهية .
الثانى : أن يبحث عن وجود إله ، ويحاول معرفة ما إذا كان مضافا أم لا ، وقد عبر الفيلسوف عن هذا المعنى بقوله : "ولكن حين كنت أنظر فى أشياء بسيطة وسهلة جدا ، تتصل بالحساب والهندسة

مثل : أن حاصل جمع العددين اثنين وثلاثة هو العدد خمسة . وما شابه ذلك من الأمور ، أما كنت أتصورها تصورا فيه على الأقل من الموضوع ما يجعلنى أجزم بصحتها ، لأجزم أنى إذا كثرت قد رأيت بعدد أن الشك فى هذه الأمور ممكن ، فما كان لذلك من سبب ، إلا أنه قد دار بخلدى أن الهامما ربما استطاع أن يخلقنى على جيلة أو فطرة تجعلنى أصل حتى فيما يبدو لى أشد الأمور جلاء ، ولكن كلما ورد على فكرى هذا خاطر الذى بدر لى من قبل ، عن إله ذى قدرة عظمى وجدتنى مضطرا إلى الإقرار بأن من اليسير عليه - متى شاء - أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى فى الأمور التى يخيل لى أن معرفتى بها قد بلغت من البداهة شأنا عظيما جدا " . (١)

بعد هذه المرحلة ينتقل الفيلسوف إلى مرحلة تالية وهى تقسم أفكاره إلى قسمين : أولهما أفكار خالصة (ويقصد بها تصورات الأشياء فحسب مثل فكرة الغول والانسان وفكرة الله) وشأنيهما : أفكار يضيف فيها الذهن بفعله شيئا ، إلى مجرد تمثيل الموضوع : مثل الاهواء حيث تضاف فيها الرغبة إلى فكرة الموضوع ذاته ، وكذلك الاحكام حيث يضاف الاثبات إلى فكرة الموضوع المتخار الأولى (الخالصة) . الافكار الأولى (الخالصة) لا تحتل الخطأ ذلك لأن التخيل يصبح واحدا فى حالة تخيلى لانسان أو لحيوان .

وكذلك الاهواء من حيث أنها أيضا لا تحتل الخطأ فالرغبة الإنسانية سواء كانت معرضة لسوء أو هدافة لخير فانها أيضا - حقيقية ولا يقع الخلأ أو الزيف سوى فى مجرد الحكم . يأتى مصدره من

(١) - كار - - - - - عثمان أمين ص ١٣٣ - ١٣٤ .

محاولة تطبيق الأفكار التي تنطوي على الأشياء الموجودة في الخارج (الواقع) وندرکها بحواسنا ، وتنقسم هذه الأفكار إلى ثلاثة أنواع هي :

الاولى : الأفكار الفطرية وهي المتعلقة بالأفكار الموجودة في النفس بالفطرة كفكرة الوجود والحقيقة وغيرها .
الثانية : وهي المصنوعة ، أو المتعلقة بخيالنا أي ما يتدخل فيها الإنسان بخياله أو ما يصنعه الإنسان كفكرة الحيوان الانساني الذي يبدو نصفه انسانا ونصفه الآخر فرسا .

الثالثة : أما النوع الثالث من هذه الأفكار - فهو النوع (المعارض) وهو الذي يأتي إلى الإنسان من الخارج كفكرة حرارة والشمس والقمر والشمس وغيرها من أمور طبيعية لا تدخل للإنسان بهـ أو بصناعتها .

(ج) رؤية تحليلية ديكارتية للأفكار :

يحاول "ديكارت" - بعد أن قسم الأفكار إلى ثلاثة أنواع . أن يحللها لمعرفة أسبابها فينظر على سبيل المثال في النوع الثالث منها وهو الذي أسماه بالأفكار المعارضة ، محللا الأسباب التي دفعت به إلى الاعتقاد بأنها نتاج موضوعات خارجية تشابهها أو تلازمها فيجد أن السبب الأول هو احساسه بأنه قد تعلمها من الطبيعة أما السبب الثاني فيرجع إلى كونها أفكار لا تعتمد على إرادته وإنما تنوقف عليها ويعطى مثلا على ذلك ، باقتراب يده من النار وشعورا بلسع الحرارة أراد أم لم يرد .

لكنه لم يفتنح بهذين السببين اللذين ذكرهما حيث ان الأول
الذى يرمى إلى التعلم من الطبيعة إنما يقصد به أن يذكر "الميل
الطبيعى" فهو لا يذكر "النور الطبيعى" *La Lumière*
و *Naturelle* غير أنه يجد أن مجال البحث فى الخير والشر
قد أبان عن ميول سيئة فى نفسه ، وهو يتساءل لماذا لا يكون
هناك بالتالى ميول كهذه قابلة للصواب ومتجنبه للخطأ
أما السبب الثانى فإنه يبدو غير مقنع أيضا من حيث كون
الإنسان ينطوى على مجموعة من الميول والرغبات التى لا تتفق مع
ارادته ، ويمكن أن ينسحب ذلك أيضا على مستوى الأفكار إذ أنه
ربما كانت هناك أفكار صادرة عن قوة أو ملكة نفسية مغايرة
لارادته ومجهولة بالنسبة له فيذكر : أنه وعلى افتراض أن الأفكار
Idées "حادثة" فى نفسه وفقا لعلل خارجية
فإن ذلك لا يعد سببا فى تشابهها مع العلل الخارجية ، ويمثل على ذلك
بمثال الشمس فإن فكرتها قد تمثلت فى نفسه على فكرتين : الأولى
طبيعية اكتسبها عن طريق الحواس من حيث أنه يبصر الشمس بعينييه
أو بحاسة البصر "الرؤية" *Vision* والثانية : ترجع
إلى معرفته العلمية بها التى أتته عن طريق اطلاعه على علم الفلك ،
غير أنه يفترض أن أكثرهما صحة ويقتينا هي الثانية ، وبالتالى تمبج
الأولى وهي المكتسبة عن طريق الحواس محل شك وليس يقول "ديكارت" :
"وأقول أخيرا انى وإن كنت مسلما بأن الافكار حادثة من تلك
الموضوعات لا أجد ما يستلزم أن تكون مشابهة لها حتما بل على
العكس قد لاحظت فى أحوال كثيرة أن هناك فرقا كبيرا بين الموضوع
وفكرته : فمثلا أجد فى نفسى فكرتين عن الشمس متباينتين ككل

التباين احدهما مصدرها الحواس ويجب أن تندرج تحت جنس الأفكار
التي قامت آنفا انها آتية من الخارج . وبهذه الفكرة تظهر لى
الشمس في غاية الصغر، وأخرى : مستمدة من أدلة علم الفلك، أى من
بعض معان مغطورة فى نفس، أو من صنعى أنا على وجه ما وبها
تظهر لى الشمس أكبر من الأرض أضعافا كثيرة ومن المحقق أن
هاتين الفكرتين عن الشمس لايمكن أن تكونا معا مشابھتين للشمس
عينها والعقل يدلنى على أن الفكرة المستمدة من ظاهرها مباشرة هى
أبعد ما تكون عن مشابھتها" (١)

ومن هذا النص يتضح لنا أن الفيلسوف يحذر من اندفاع
الانسان ويعتقد بوجود أشياء مختلفة عنه تبعث فى نفسه أمثالها،
أو تطبع فيها أشباهها ، ويخلص من هذه الخطوة إلى التأكيد على
أن كل فكرة لابد لها من علة تتمتع بالوجود الفعلى (الخارجى -
الواقعى) بقدر ما يكون لها من وجود موضوعى (ذهنى - عقلى -
تمورى) لذلك فان فكرة الكائن الكامل ، قد أتت إلى الفيلسوف من
وجود كامل .

ينتهى " ديكارت " عند هذا الحد ليبدأ عرض فكرة جديدة
فى هذا الموضوع ، يتجه بها إلى البحث عن الكائن الكامل اللامتناهى .
يقول فيها : " إذا تناولت أفكارى لأبوصفها مجرد أحوال من
الفكر ولكن بوصفها تمثل شيئا بعينه اتضح لى أن بينها درجات
متفاوتة ، وهى تظهر على الوجه التالى : فالأفكار التى تمثل
جواهر تتضمن قدرا من الوجودالذهنى بصورة أكبر من تلك التى تمثل

(١) التأملات ، ديكارت - عثمان أمين ص ١٤١ .

الجواهر اللامتناهى الكلى ، تحتوى من جهة أخرى على قدر أكبر من تلك التى تمثل الجواهر المتناهية الجزئية " .

لذلك وطبقا لما سبق ينبغى أن يكون فى العلة قدر ما فى المعلول من الوجود ولا يصبح ذلك بالنسبة للمعلولات التى ينظر فيها للوجود ذهنى ، وقد عبر الفيلسوف عن فكرته هذه فى قوله : " ولقد بان لنا الآن بالنور الفطرى انه ينبغى أن يكون فى العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما فى معلولها على أقل تقدير : إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمده من علته ؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمده به إن لم تكن تملكه هى فى ذاتها ؟ وينتج عن هذا أمور : أن العدم لا يمكن أن يحدث شيئا ، وأيضا أن ما هو أكمل أى ما يحتوى فى ذاته على قدر أكثر من الوجود لا يمكن أن يكون تابعا ولا معتمدا على ما هو أقل منه كمالا ، وهذا حقيق ويديهي لا بالمقياس إلى " معلولات التى لها ذلك الوجود الذى يسميه الفلاسفة " فعليا " أو " موريا " . فحسب ، بل انه كذلك بالمقياس إلى الافكار التى يتكون النظر فيها مقصورا على الوجود الذى يسمونه " موضوعيا " (١)

وفى هذا النص يشير " ديكارت " إلى الوجود الفعلى أو ما يسميه " بالوجود العقلى " الذى يعنى عنده الوجود إلى الـ *Realité* *actuelle* الذى يمثل الواقع أو ما هو موجود خارج الذهن وبمعنى آخر يعنى " الوجود فى الاعيان " على حد تعبير متكلمي المسلمين وهو ما يطلق عليه اليوم اسم " الوجود الموضوعى " وهو يختلف

(١) ديكارت ، التأملات ، عثمان أمين ص ١٤٣ .

عن "الوجود الموضوعي" "Realité Objective" الذي كان
يقصد منه ديكارت " الوجود الذهني أو الوجود داخل العقل من حيث
هو متصور في الذهن الانساني "

(د) الوجود الموضوعي والصوري والأشرف في المفهوم الديكارتي :

يعرض " ديكارت " في هذا التأمل لثلاثة تصورات لموضوع
الوجود هي : الوجود الموضوعي : وهو ما سبق أن - أشرنا إليه
سابقا - ويقصد به الوجود داخل الذهن، أو العقل أي ما يتعلق بالعقل من
تصورات، وبهذا المفهوم للوجود الموضوعي يخالف "ديكارت" مانعديه
اليوم بلفظ الموضوعية Objectif وهو يعبر عن هذه الفكرة
كما ذكر في الردود على الاعتراضات بأنها كيان الشيء أو وجوده
ممثلا بهذه الفكرة من حيث أن هذا الوجود في الفكرة .
وهو يقصد بذلك أن الفكرة الموضوعية هي الفكرة الموجودة في
الذهن، أو التي يشتمل عليها الذهن .

أما الوجود الصوري أو الذي يباتي على جهة الصورة Formell
ement فهو الوجود في الذات ، خارج كل فكرة ومثال على ذلك:
المكان على حد تعبير " ديكارت" فهو موجود على جهة الصورة في
الأجسام ، من حيث كونه الصفة الجوهرية للمادة ، لكنه موجود على
جهة الموضوع ، وذلك في فكر عالم الهندسة .

éminemment لكن الوجود على جهة الشرف

ويصني به الوجود الذي يمتلك الواقع بأكمله ، أو يمتلك الكمال الموجود
في الوجود الصوري وأكثر منه ، ويمثل لذلك بالقول : بأن العالم موجود

فى الله "على جهة الشرف" ، لان كل ما هو فى العالم ، إنما يصدر من الله لكن العالم حقيقة لا يوجد فى الله على جهة الصورة ، لأنه ناقص والله كامل وقد عبر "ديكارت" عن هذه الفكرة بقوله : يقال على الأشياء أنها موجودة فيها على جهة الشرف ، حين لا تكون موجودة فيها حقيقة ، بل تكون أشياء أعلى وأكثر تفوقاً وامتنيازاً" (١)

وقد عرض الفيلسوف لهذه الموجودات فى معرض ذكره لفكرة وجود الله ، وهو يضرب مثلاً لذلك فى النص الذى يقول فيه : " فمثلاً الحجر الذى لم يوجد بعد لا يمكن أن يبدأ الآن فى الوجود ، اذا لم يكن قد أحدثه شيء يملك فى ذاته اما على جهة الصورة ، أو على جهة الشرف كل ما يدخل فى تركيب الحجر" أى أنه ينبغى أن يملك عين الأشياء الموجودة فى الحجر ، أو أشياء أخرى أرفع منها ، وكذلك الحرارة لا يمكن أن تتولد فى شيء كان خالياً منها من قبل إلا بعلة تكون من طراز (من رتبة أو من جنس) هو على الأقل معادل للحرارة فى الكمال ، وقس على ذلك سائر الأشياء الأخرى " .

ويقترب "ديكارت" تدريبياً فى عرضه لفكرة وجود الله باعتبارها العلة التى تحوى كل الكمالات ، وهو أيضاً علة أفكارنا فيعرض لثلاثة أدلة على وجود الخالق هى : الدليل الانطولوجى ، ودليل الكمال ، ثم دليل النقص . حيث استطاع من خلال عرضها اثبات وجود الله على نحو ما سنعرض له فيما بعد .

وهكذا برهن الفيلسوف على وجود إله خالق ، يقول فى موضوع هذا الوجود : " أقصد بلفظ الله جوهرًا لا متناهياً ، أزلياً منزهاً عن

الشيء ، قائما بذاته ، محيطا بكل شيء ، قادرا على كل شيء ، قد
 .الشيء أنا وجميع الأشياء الموجودة ، ان صح أن هنالك أشياء
 موجودة . وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف ———
 يجعلنى كلما أعمت النظر فيها قل ميلى إلى الاعتقاد بأن الفكرة
 التى لدى عنها يمكن أن أكون أنا وحدى مصدرها فلا بد أن
 نستخلص من كل ما قتله من قبل أن الله موجود ، لأنه وإن كانت
 فكرة الجوهر موجودة فى نفسى من حيث أنى جوهر ، إلا أن فكرة
 جوهر لامتناه ، ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهى ، إذا لم
 يكن قد أودعها فى نفس جوهر لامتناه حقا " (١)

وبعد أن يعرض "ديكارت" لفكرة اثبات وجود الله فى التأمل
 الثالث ، يبحث فى موضوع "الصواب والخطأ" فى التأمل الرابع .

وفى هذا التأمل يحاول التمييز بين ما هو جسمانى ———
 Corporeal وما هو روحانى Spirituel ، وأبين
 ما هو ذهنى أو معقول محض ، وما هو مادى أو محسوس ، وعندمسا
 يبرهن الفيلسوف على حقيقة وجود الأفكار المعقولة الخاصة بالذهن
 أخذ فى محاولة تفسير امكان وقوع الذهن فى الخطأ ، وتأتى به
 ذلك إلى البحث عن العلاقة بين الله المعصوم من الخطأ ، وبين الانسان
 الذى هو عرضة له ، بين اله منزه عن الاثم ، وبين انسان مخلوق
 معرض للخطأ والخطيئة .

يحاول الفيلسوف فى هذا التأمل أن يعرض لبعض المشكلات التى
 أشارها فى الأخلاق كمشكلة الخير وأصل الشر ، وأسبابه فيعرضه إلى

(١) ديكارت ، التأملات ، عثمان امين ص ١٥٢ - ١٥٣ .

ارادة المخلوق كما يبين له السبيل الذى ينتهى به إلى الخير .
 كما يعرض كذلك لعدد من الأفكار التى ينتهى من خلالها
 إلى الوقوف على أسباب الخطأ ، وأصل الشر عند الانسان ، فيبدأ
 تبرئته لله من مسئولية خطأ الانسان ، باعتباره ما منحه الله من
 ملكة الحكم على الأمور ، والتى بفضلها يتجنب الوقوع فى الخطأ ، إذ
 أحسن استعمالها ، ويعزى الخطأ إلى ذهن الانسان المحدود المتناهى
 كما ينظر إليه باعتباره حرماناً أى نقصاً ايجابياً ، وليس نقصاناً
 فى المعرفة ، بوصفه عيباً فى الحكم ، ومن هنا فإنه يتطلب علّة
 ايجابية غير العدم .

لكن هل يعنى ذلك أن الله قد وضع فى الانسان ملكة محدودة
 وفاسدة فساداً ايجابياً ومعيبة عيباً ذاتياً .

ان الخطأ فى تصور الفيلسوف يتأتى من اشتراك ملكتين هسى
 ملكة الذهن أو ملكة الارادة ولا ينشأ من نقص فى واحدة منهما ،
 فليس مصدر الخطأ هو الذهن وحده ، من حيث كونه عمله هو تصور الأفكار
 فحسب ، وليس فى هذه التصورات خطأ على الاطلاق لانها أفكار خالصة .
 وفى الحقيقة فإن ذهن الانسان يعانى من حالة نقص كبيرة ،
 فى أفكار أشياء كثيرة ، لكن هذا النقص ما هو إلا سلب بحسب ،
 يتأتى من مشاركة الانسان فى العدم ، وليس ناتجاً عن حرمان أو
 نقص " ذاتى ينسب إلى الله وحده ؟

وكما أن الخطأ من وجهة نظر " ديكارت " لا ينشأ من الذهن
 فهو كذلك لا ينجم عن الارادة اللامتناهية والكاملة ، التى لا يمكن أن
 تتصور ارادة أوسع منها .

حقيقة انه توجد لدى الله بالاضافة إلى حرية الارادة، علم وقدرة أعلى وأسمى من علمنا وقدرتنا ، إلا أنها ليستا في الله أكثر اتساعا مما هو فينا ، لهذا فقد تبين "ديكارت" ان الفهم ليس هو علة الخطأ . ولا الارادة أيضا ، لكن علة الحقيقة تكمن في اتساع نطاق الارادة، التي لا يستطيع الانسان أن يحبسها في حدوده بل يبسطها كذلك على الأشياء التي لا يحيط بها .

وهكذا فإن الحرمان على ما يذهب إليه ، انما يأتي من الاستعمال السيء لحریتنا، ومسئولية ذلك لاتقع على عاتقنا، ولا على الله بل تقع على أفعالنا وتصرفاتنا .

وينتهي "ديكارت" من عرض مسألة منشأ الخطأ في الأفعال الانسانية، وهي موضوع التأمل الرابع لبحث في موضوع ماهية الأشياء المادية، ووجود الله ، وهي بحث التأمل الخامس فينقسم في هذا التأمل الخطوات التي مر بها وصولا إلى فلسفته وهي ثلاث خطوات:

الأولى : هي السير إلى معرفة الذات الانسانية .

والثانية : هي الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله .

والثالثة : الوصول من معرفة الله إلى معرفة العالم .

والحق أن "ديكارت" يريد أن يجعل من معرفة الله في هذا التأمل وسيلة أولى إلى معرفة العالم، (الذي مثلته وترجمت عنده مجموعة أفكار في أذهاننا) ، بذلك فإنه يحاول دراسة هذه الأفكار مبينا قيمتها ومقدار ثقتنا فيها . لكننا من جهة أخرى نجد أن جميع الأفكار الصحيحة أو التي لا يداخلها شك تعتمد أساسا على الفكرة الأصلية ، المتمثلة في وجود الله ، لذلك فإن "ديكارت"

بحاول في هذا التأمل اثبات دور الألوهية الأساسي لا في مسألة وجود الله . فحسب ، ولكن في مسألة مقدار صحة الأفكار وسلامتها . ومن هنا فقد قسم هذا التأمل إلى ثلاثة أقسام : يذكر في القسم الأول منها : أن كل صفة متضمنة في معنى شيء ، تصدق على ذلك الشيء ، وهذا يعني أن الذهن الانساني يشتمل على مجموعة أفكار ربما لا يوجد في الواقع ما يمثلها من أشياء حقيقية أو واقعية ملموسة . ورغم ذلك فلا يمكننا أن نعتبرها عدما محضاً كما أن صور وأفكار هذه الأشياء موجودة في ذهني ، سواء فكرت فيها أم لم أفكر ، وأيضا فهي ليست من صنع ، وتتميز بأن لها طباشير حقيقية وثابتة مثال ذلك : تصورنا لفكرة المثلث Triangle فمجرد توارد هذه الفكرة على أذهاننا ، يستتبعها علمنا بأن هذا الشيء ، شكل هندسي مجموع زواياه تساوي قائمتين ، على الرغم من عدم وجود المثلث في عالم الاعميان (العالم الواقعي) ، ولكن عدم وجود المثلث في الواقع لا يرفع عنه صفاته وطبائعه الثابتة الخالدة التي تتوقف على المثلث في ذاته ، وتخصه في ذاته وماهيته ، وليس لنا دخل فيها أي لم نخترع مثل هذه الخواص والصفات له .

ومن الجدير بالذكر أن هذه الفكرة عن المثلث ، التي نتناولها بأذهاننا إنما قد حصلنا عليها عن طريق الحواس في بداية الأمر ، إذ أن ما نقوله عن المثلث ، نستطيع أن نقوله عن ألف شكل وشيء ، في الواقع الذي نتعرف عليه بحواسنا ، بدون أن نكون قد قمنا بتجربته واقعيًا .

ويستخلص " ديكارت " من ذلك : إمكان توصل أذهاننا إلى أفكار عن بعض الأشياء ، من حيث أن كل ما نتصوره بوضوح إنما

يخص طبيعة هذه الأشياء في الواقع ، ثم يحاول الفيلسوف تطبيق هذا المبدأ على فكرة وجود الله من حيث كان وجوده ، متضمنا في فكرة الله ذاتها .

وهكذا فكما أن الفيلسوف يتصور فكرة أى شكل هندسى بكل ما تتمف به من صفات وخصائص ، فكذلك فكرة الوجود الخالد لله تخص طبيعته الأزلية ، ويستطيع الفيلسوف بذلك أن يعرف وجود الله معرفة لا تقل وضوحا عن معرفة كل ما يمكنه اثباته عن شكل معينه ، يخص طبيعة ذلك الشكل ، وهنا يثبت الفيلسوف وجود الله ببرهان يعادل في يقينه ووضوحه ، يقين الحقائق الرياضية .

أما القسم الثانى من هذا التأمّل فان "ديكارت" يبرز فيه مغالطة مؤداها : أنه فى جميع الأشياء الموجودة فى العالم ، نجد أن الماهية يمكن أن تنفصل عن الوجود ، وتبعا لذلك فقد ننساق إلى الاعتقاد بأن وجود الله ، يمكن كذلك أن ينفصل عن ماهيته ، بيد أنه يجيب على هذه المغالطة فيقرر : أن وجود الله منطوق على ماهيته ذاتها حيث انها تتضمن جميع الكمالات وحيث أن الوجود أحد هذه الكمالات ، فالوجود فى هذه الحالة يمكن أن يكون منفصلا عن الماهية ، كما أن فكرة الوادى لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الجبل غير أن امكان تصور جبل بدون واد لا يستتبع وجود أى جبل فى العالم ، ومن جهة أخرى فانه لا يمكن تصور الله بدون الوجود لأنه موجود .

لكن هذا الاعتراض ينطوى على مغالطة مؤداها أن الفيلسوف من حيث كونه لا يستطيع تصور وجود الجبل بدون الوادى ، فيلزم عن ذلك عدم انفصال الجبل والوادى ، ولا يعنى ذلك ضرورة وجود جبلا

أو واد فى العالم غير أنه يعود ويقرر : انه حيث لا يستطيع أن يتصور الله إلا موجودا، يستلزم ذلك أن الوجود لا ينفصل عنه وبالتالى يتقرر أن الله موجود.

(هـ) افتراض تعسفى :

بعد هذه المرحلة التى قطعها الفيلسوف فى اثبات وجود الله وكمالاته ، يعود ويقرر: أن افتراض موجود مالك لجميع الكمالات افتراض تعسفى، لذلك فان كل ما ينجم عن هذا الافتراض يمكن أن يكون موضع شك، ويذكر مثالا آخر فى هذا الصدد وفيه يفترض : أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم فى الدائرة فيجب أن نقرر تبعا لذلك أن (المعين) وهو شكل هندسى ذو أربعة أضلاع، يمكن أن يرسم فيها، ولكن لما كان الافتراض فاسدا فالنتيجة فاسدة تبعا لذلك.

أما الإجابة على ذلك فتتلخص فى أنه يوجد بين هاتين الحالتين فرق وهو استحالة تصور وجود الله ، بدون أن تنسب إليه جميع الكمالات ، ومن ثم يكون هذا الافتراض ضروريا وليس تعسفيا كما افترض الفيلسوف ذلك ، فى الوقت الذى لا يكون هناك ثمة ضرورة، تلزم فكرنا بأن يفترض أن جميع الأشكال الرباعية ، يمكن أن ترسم فى الدائرة ، ولكن الانسان حين يتروى قليلا ، ويمعن فكره فسوف يكتبين له خطأ هذا الافتراض ، ولذلك يدعو "ديكارت" للتمييز الحاسم بين الافتراضات الفاسدة أو الخاطئة، وبين الأفكار الصحيحة المتميزة بالثبات واليقين والوضوح التى هى صور لطباع

شاهدة وحقيقية، وتعد فكرة وجود الله أحد هذه الأفكار وذلسك
للامتبارات الآتية :-

أولاً: ان الانسان لا يستطيع تصور شيء يكون الوجود من ماهيته
سوى الله .

ثانياً: انه ليس فى امكان الانسان أن يتصور آلهة عديديــــن
يشبهونه .

ثالثاً: انه اذا تقرر للانسان وجود الله تبين له بوضوح أن من
الضرورى أن يكون هذا الوجود أزلياً أبدياً .

رابعاً: أن فى الله أشياء كثيرة أخرى لا يستطيع الانسان أن يحدث
فيها تغييراً .

وصفة القول أن كل ما يستطيع الانسان تصوره تصور واضحاً
متميزاً هو حق، ولما كانت فكرة وجود الله من أكثر الأفكار ووضوح
وجلاء ، كما أنه لا يمكن أن يوجد ما هو أكثر يقيناً من وجود الله
فهو سبحانه موجود .

وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة تقتضينا مزيداً من الانتباه ،
والتركيز ذهنى ، كى نتوصل إلى معرفتها ، وعلى الرغم من وجود
حقائق واضحة جلية ، أمام ذهن الانسانى ، وأخرى لانهتدى إليها
إلا بعد طول تفكير وبامعان نظر، إلا أن هذه الحقيقة الأخيرة لاتقبل
يقيناً أو وضوحاً ، عن غيرها من الحقائق ، التى تعرف مباشرة ،
كالحقائق الرياضية على سبيل المثال .

ويرى "ديكارت " أن مغرفة وجود الله ، تتمثل فى ذهن
الانسان بمقدار ما يكون عليه من صفاء سريرة ونقاء ضمير، وأن

قتل الانسان لرغباته، وتهذيبه لدوافعه، واستبعاده للمعسارف الحسية، من العوامل التى تمكنه من ادراك حقيقة وجود الله. تلك الحقيقة الحدسية، التى تنبسر معرفتها فى حال التسامى فوق مستوى الغريزة والحس.

بعد أن عرض "ديكارت" للقسم الأول من هذا التأمل (الخامس) الذى فسر فيه : كيف أن كل صفة متضمنة فى معنى شيء تصدق على ذلك الشيء. وبعد أن بين فى القسم الثانى : أن وجود الله منطوق على ما هيته ذاتها، التى تتضمن سائر الكمالات يستلزم القسم الثالث بالبحث عن اليقين، الذى يقتضى يقين وجود الله، وهىذا يعنى أن وجوده ليس يقينياً فحسب بل ينبغى التأكيد على أن كل يقين إنما يعتمد كلية عليه.

ومرجع ذلك أن كل فكرة يقينية ترد إلى عقل الانسان، لا يستطيع أن يمنع نفسه من الشك فيها، غير أن معرفته بوجود الله الحق، مصدر اليقين، تحول دون تسرب هذا الشك إلى فكره، ولذلك تصبح الفكرة معصومة من شبهة الشك، متميزة بالوضوح والصواب. وهكذا يتبين لنا : أن حقيقة كل علم ويقينه، إنما يتوالتان على معرفة الله، كما يعتمدان وضوحهما وتميزهما بمقدار هذه المعرفة الإلهية، (وهذا ما سوف يتبين فيما بعد) .

وتد عبر الفيلسوف عن مقدار الوضوح واليقين المعرفى الذى يعتمد على معرفة الله الحق، ويستند إلى حقيقة وجوده. بقوله : " وإذن فقد وضح لى كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته، إنما يعتمدان على معرفتنا لئله الحق، بحيث يصح لى أن أقول أنسى

قبل أن أعرف الله ، ما كان بوسعى أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة، والآن وقد عرفتة سبحانه فقد تيسر لى السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتعلقة بالله ، والأمور العقلية الأخرى ، بل تتناول أيضا الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية من حيث كونها تملح موضوعا لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيههم البحث فى وجودها " (١)

بعد أن عرض "ديكارت" " التأمل الخامس" مبينا فيه ماهية الأشياء المادية ووجود الله ، ومدى توقف المعرفة الواضحة المتميزة على هذا الوجود الحقيقى، الذى يعد منبعا للبداية واليقين- نجده يتناول فى التأمل السادس ، موضوع وجود الأشياء المادية، محاولا التمييز بين نفس الانسان وبين بدنه ، فيعرض للبحث عن وجود الأشياء المادية، ويتصوره ممكنا باعتباره موضوعا لعلم الهندسة . كما أن وجود العالم المادى ممكن أيضا ، لأن الانسان لا يستطيع تصور جسده متميزا عنه ، وأن الله قادر على خلق كل ما يستطيع الانسان تصوره على حده . وقد أبانت فلسفة "مالبرانش" بوضوح عن هذا الموقف فصرت بأن كل ما يمكن تصوره على حدة فهو موجود على حدة ، فكان موقفه ذلك أساسا لما ظهر فى فلسفته من شناشية بين كل ما هو جسمانى من جهة، وما هو نفسانى من جهة أخرى .

يتساءل "ديكارت" فى بداية هذا التأمل عن وجود العلة ، وما يستتبعها من جود المعلول ، فيذهب إلى أنه لا صعوبة فى الانتقال من وجود النفس ، التى هى معلولة إلى وجود الله الذى هو

(١) ديكارت ، التأملات ، عثمان أمين ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

علمتها ، لكن الانتقال من العلة إلى ما يمكن أن تحدثه مسن معلولات لا يعد استدلالا حاسما وقويا إذ ان وجود المعلول ، يشهد بوجود العلة ، بينما وجود العلة ، لا يثبت الوجود الواقعي لجميع المعلولات ، التي كان من الممكن أن تحدثها . وبمعنى آخر هل تستلزم معرفتي بوجود إله خالق وقادر على خلق عالم خارجي التسليم بأن هذا العالم المحسوس قد خلقه الله في الحقيقة ؟

فإذا كان الجواب بالإيجاب ، فإن ذلك يستلزم أن كل ما نستطيع تصويره في حيز الامكان " أي ممكننا " بوجود العلة إنما قد تحقق إذ أنه سوف يتحقق فيما بعد (وهذا هو الرأي الذي ذهب إليه " سبينوزا " ، حيث قرر : أن جميع المخلوقات قد ارتفعت إلى مرتبة الوجود بالضرورة وعلى التعاقب) .

أما إذا كان جوابنا بالسلب ، أي بافتراض أن الممكن ليس دليلا على الوجود بالفعل ؛ فلا يلزم ذلك أن يكون الإله خالقا من حيث اني أملك فكرة عنه ، ولا يعني ذلك أن يكون خالقا بالفعل لكن التجربة وحدها ، هي التي تستطيع أن تفصل في هذا الأمر .

وبعد أن عرضنا لمسألة العقل وأحكامه في الفلسفة الديكارتية يبرز أمامنا سؤال هام . وهو هل يمكن الرجوع إلى مسألة التجربة ، بوصفها أمرا ممكنا في مذهب فيلسوف يفح كل ما هو غير وثيق الصلة بالمعرفة العقلية موضع شك وليس ؟

إن هذا الأمر يمكن أن يحدث ، وذلك ما يطلق عليه الفيلسوف اسم الصدق الإلهي *Veracité Divine* فيسأل هل العالم الخارجي موجود ؟ فتكون اجابتنا التقريبية نعم أنه موجود

باعتبار وجود وقائع طبيعية تدل على الاعتقاد بوجوده ، فإذا كان الأمر كذلك فبأي معيار نتمكن من معرفة نصيب الخطأ الانساني ؟
ونصيب المدق الالهى من جهة أخرى ؟

يحاول الفيلسوف الخروج من هذا المشكل بافتراض أمور ثلاثة

هى :

أولاً : إذا كان وجود العالم ممكناً .

ثانياً : إذا كان هذا الوجود محتملاً .

ثالثاً : إذا كان هذا الوجود يتأيد أو يتناقض بالوقائع .

وهذا هو الطريق الذى تبناه الفيلسوف ، ثم قام بتقسيم التأمل إلى ثلاثة أقسام رئيسية : يبحث القسم الأول منها فى الأدلة على وجود الأشياء المادية . أما مبحث القسم الثانى فينصب على البحث فى طبيعة هذه الأشياء ، بينما يختص القسم الثالث بتبرئة الطبيعة من تهمة ما نفع فيه من خطأ فى الأمور النافعة أو الضارة وسوف نفضل كل قسم فيما يأتى :-

القسم الأول : البحث فى الأدلة على وجود الأشياء المادية :

يضم هذا القسم عدداً من التساؤلات يبحث أولها عما إذا كانت الأشياء المادية موجودة أم لا ؟

يجيب الفيلسوف على هذا التساؤل بأنها ممكنة الوجود على اعتبار أنها ممتدة (أى تمثل موضوعاً للهندسة) ويترتب على ذلك أنها متصورة بوضوح وتميز كامل . والله وحده هو القادر على خلق هذه الصور المتميزة الواضحة فى ذهنى ، التى لا تنطوى على أى لبس أو غموض أو تناقض .

ثم يعود "ديكارت" لبيتسأل مرة ثانية : هل هذه الاشياء موجودة وجودا واقعيا ؟

فيجيب بأن خيالننا ربما قد منحنا فرصة على تصور الامتداد أو تخيله ، مما يعطى دليلا محتملا على وجود الاشياء المادية ففسى العالم من حيث ان التخيل يعد أمرا متميزا عن أمور التعقل المحض ويمثل على ذلك : بتخيلنا أو تصورنا لشكل هندسى كالمثلث مثلا الذى لا يقتصر تصورهِ أو تخيله على كونه شكلا مؤلفا من ثلاثة أضلاع فحسب، بل يزيد على ذلك الرؤية الحاضرة والماثلة أمام أبصارنا بقوة الذهن. لذلك فان الانسان يحتاج إلى بذل مجهود فى حالة التخيل أكبر مما يحتاج إليه فى حالة التعقل.

وبالإضافة إلى ذلك فان قوة التخيل أو ملكة "التخيل" ليست ضرورية لماهية الانسان ، من حيث كونها مغايرة لقوة التصور، ولو لم تكن لدى الانسان قدرة على التخيل، لما تغير شيء ألبتة فيه، ولظل على ما هو عليه بوصفه شيئا مفكرا.

لذلك ونظرا لتمييز التخيل عن التعقل المحض، وتطلبه لمجهود خاص لا يبذل فى حالة التعقل ، وأيضا لكونه ليس ضروريا لماهية الانسان . فسواء وجد أم لم يوجد، فالانسان شيء مفكر لأن التخيل يستلزم وجود شيء متميز عن الذهن ، إذ ان الشئ فى حالة تعقله إنما ينظر نحو ذاته ، وما تحوى عليه من أفكار وتصورات كالأفكار الهندسية والرياضية على سبيل المثال. ويحدث العكس عندما يتخيل الذهن ، فهو ينطلق صوب الصورة الحسية التى تتلابق ما كونه من فكرة عنها كان قد تلقاها عن طريق الحواس منذ البدايه.

لذلك يبدو للفيلسوف أن ملكة التخيل التي تكمن في العقل الانساني، إنما تعنى الالتفات إلى القوة العارفة، إلى شيء حاضر، وعلى صلة وثيقة بالجسم وينتج عن ذلك أن الجسد موجود.

ولما كان هذا التفسير احتماليا في تصور "ديكارت" فقد ترك مسألة "التخيل" جانبا وبدأ ينظر في مسألة الحس لعله يجد فيها شيئا يستدل به على وجود الأجسام فبرزت أمامه ثلاثة أمور هامة حاول أن يتبين معالمها هي :

أولاً: الأشياء التي اعتقد في صحتها من قبل وكان قد استمدتها

من الحواس ، وعلى أي اعتبار رسخ هذا الاعتقاد لديه ؟

ثانياً: الأسباب التي دفعته إلى الشك فيها .

ثالثاً: ما يجب عليه والحال كذلك أن يعتقد في هذا الأمر .

فيما يتعلق بالأمر الأول ، وهو بشأن الأشياء التي سلم بصحتها وكان قد تلقاها عن طريق الحواس ، فمصدرها هو (جسده) الذي يتواجد بين كثير من الأجسام الغريبة ، التي تؤثر عليه (أي تنفعه أو تضره) ، وقد لاحظ الفيلسوف أن لهذه الأجسام الغريبة صفات : كالصلابة والحرارة واللون مضافاً إلى ذلك امتدادها وشكلها وحركتها .

أما المبرر الذي دفع به إلى الاعتقاد فيها ، فهو ورود أفكار هذه الأشياء الحسية على ذهنه ، بدون رغبة منه ، لذلك فقد كان يظنها ناتجة عن علل أخرى ، وحيث أنه لم يكن لديه أية معلومات مسبقة عن هذه العلل ، فقد حكم عليها بأنها تشبه الأفكار التي كانت لديه عنها ، كما كان قد تصور أنه قد تعلمها من الطبيعة

ذاتها ، وذلك بامعان النظر فى جميع هذه الاحكام ، التى كان قد عرفها فى ذاته ، قبل أن يبدأ فى التفكير بامعان بزمان طويل .

أما الأمر الثانى : فهو اضطرابه إلى الشك فى هذا كلسسه

بعد أن تبين مدى الخطأ الذى توقعه فيه الحواس ، وكيف أنها توهمه بأشياء لا وجود لها فى الواقع اصلا ، كما أنه قد انتهى من احلام النوم ، إلى ادراك أن أمور اليقظة ربما كانت أيضا أحلاما ، فلمما افترض أنه يجهل خالق وجوده استطاع أن يعتقد بأن الطبيعة قد خلقتة على فطرة لاتخطئ حتى فى أكثر الأشياء وضوحا وبداهة . غير أن الميل الطبيعى الذى كان يدفعه إلى الشك فى الحواس قد جعله يتصور فساد هذا الميل ، بالنظر إلى أن الطبيعة تدفعه فى بعض الأحيان إلى أشياء يصرفه العقل عنها ، بالاضافة إلى أن الافكار الحسية فى ذاتها ، لاتعتمد فى نهاية الأمر على ارادته وان كانت تكمن فى نفسه قوة قد تحدثها ، وان لم يكن يتعرف عليها بعد .

أما الأمر الثالث : الذى يبحث منه الفيلسوف ، فيبدأ من

مرحلة معرفته لذاته ، ولخالقه بوصفه علّة وجوده وكمالاته التى تنقسمه ، وهويقرر : بأنه مادامت جميع الأشياء التى تصورهما فى وضوح وتميز ، يمكن أن يكون مصدرها الله . وعلى النحو الذى يراها به ، فيكفى أن يعرف بسهولة ويسر ، تصور شيء بدون شيء آخر ، حتى يتأكد من أن الشبهين متغايران فى الواقع (الحقيقة) اذ انهما يمكن أن يكونا موجودين كل على حده ، ذلك لقدرة الله الواسعة ثم ان لديه فكرة واضحة عن نفسه بوصفه شيئا مفكرا لاممتدا ، كما أن لديه فكرة واضحة كل الوضوح عن الجسم بوصفه شيئا ممتسدا ،

لامفكرا، ولذلك تعتبر الانا المفكرة والجسد الممتد شيئين متميزين
تمام التميز، حيث يمكن تصور أحدهما بمعزل عن تصور الآخر.
فيذهب "ديكارت" إلى أنه يمتلك قوى حاسة منفصلة بذاتها
بيد أنها تتطلب قوة فاعلة للقيام بمهمتها، كى تبعث فيها أفكار
الاشياء الحسية، ولكن باعتبارها شيئا مفكرا - لا يمكن أن توجد
فيه هذه القوة الفاعلة، التى لا تقتضى الفكر، ولا الوعى - لذلك
فهى خارجة عنه، وهى لذلك يمكن أن تكون أحد أمرين: إما
جسما يتضمن على جهة الصورة، ما هو موجود على جهة الموضوع، من
أفكارنا عن الاشياء الحسية. وإما أن يكون شيئا مؤلها حاصلا
على "جهة الشرف" على كل ما هو موجود على جهة الموضوع.
فى هذه الأفكار.

ويخلص "ديكارت" إلى أن الله الخالق لوجوده، قد ألهمه
اعتقادا راسخا فى صدور هذه الأفكار عن الاشياء الجسمانية لذلك
فإن هذه الاشياء موجودة فى الواقع.

القسم الثانى: البحث فى طبيعة الأشياء المادية:

يتساءل "ديكارت" فى هذا البحث عن طبيعة الاشياء المادية
فيقرر مبدأ خداع الحواس، إذ ربما لا تكون الاشياء التى ندركها
طريقها على ما هى عليه فى الواقع، وذلك لما يشوب معرفتنا
من غموض واضطراب، وحيث أن هذا الأمر يختلف بالنسبة للتصورات
عن الاشياء المادية، من حيث كونها موضوعا للرياضيات البحتة
أو الخالصة فهى موجودة فيها حقيقة، بيد أن معرفة الاشياء
الجزئية كحجم الشمس البادى أمام النظر، والاشياء الغامضة كالفسفوس

والصوت تقتضي الرجوع إلى الطبيعة التي لابس فيها ولاغموض، حيث أنها مستوحاة من قبل الله مصدر كل حق وثبات فماذا تعلمنا الطبيعة ؟

يذهب الفيلسوف إلى أن الطبيعة قد علمته عدة أمور هي:
أولاً: تعلم من الطبيعة أن له بدنًا وأنه متحد به اتحادًا كاملاً يجعله وإياه شيئاً واحداً، وليس كالثوتى فالسفينينة ، كما يعبر عن ذلك في تأمله ، وهذا يعنى أن أى جرح يدمى جسده لا يدركه عن طريق العقل فحسب، بل على نحو ما يفعل الثوتى عندما يدرك عيباً في سفينته ، فيشعر بالألم هذا الجرح وينتبه إليه ، وتعنى لحظة الألم هنا أن الصلة وثيقة بين النفس والجسد ، بحيث إذا ألم بالجسد ألم تعرفت النفس بدورها للألم والعذاب ، وهنا يبرز الرباط الوثيق والأزلى بين نفس الإنسان وجسده .

ثانياً : كذلك تعلم الفيلسوف من الطبيعة أن هنالك مجموعة من الأجساد تحيط بجسده ، وتسبب له ادراكات مختلفة وانها متميزة عن بعضها البعض وأن جسده يستقبل منها ملذاته وآلامه باعتبار ما تسببه له من لذة أو ألم .

١ - أمور منسوبة خطأ إلى الطبيعة :

وهكذا نرى انه بقدر ما تعلم "ديكارت" من الطبيعة ، فقد نسب إليها عدة أمور خطأ ومثال ذلك : ما عرف أن في الجسم الساخن شيئاً يشبه الحرارة ، التي في الإنسان ويصح الفيلسوف هذا الخطأ بالاعتقاد بوجود شيء في النار يثير فيه الشعور بالحرارة

ويبرر خطأه هذا بعدم اتباعه للطبيعة ومحاولة افسادها على غير وعى أو فهم منه ، إذ انه لا غاية للمدركات سوى تعليم الانسان بما هو نافع ، وما هو ضار ، وهى واضحة وجلية فى هذا غير أنسه يستخدمها بوصفها قواعد تعيينه على معرفة ماهية الاجسام .

القسم الثالث : تبرئة الطبيعة من تهمة خطئنا فيما يتعلق بالأمور النافعة ، أو الضارة :

بعد أن عرض " ديكارت " للقسمين الاولين من التأمل السادس والمتعلقين بالدالة على وجود الأشياء المادية ، وطبيعتها . يبدأ بحثه فى القسم الثالث منه وهو المتعلق بتبرئة الطبيعة من تهمة الخطأ فى الأمور النافعة أو الضارة .

يبين الفيلسوف انه على افتراض فهمنا الغرض الطبيعى للمدركاتنا ، الا أننا قد ننساق إلى اتهام الطبيعة بأنها المتسببة فى خطأنا حتى فى الأشياء التى يجب أن نتجنب أو غيرها من الأشياء التى تطلب . ويقدم لنا "ديكارت" مثالا على ذلك : بالطبيعة التى تدعو الانسان لتناول اللحم ، لا لتناول السم الذى نجعله والأمر غير مستغرب بالنسبة لجهل الطبيعة بأشياء كثيرة ولكننا نخطئ فى الأشياء التى توجهنا لها الطبيعة بطريقة مباشرة ، ويقدم لنا "ديكارت" مثالا على ذلك بالمريض المصاب بمرض الاستسقاء ، الذى تشهره الطبيعة بالرغبة فى شرب الماء مع أنه ضار بالنسبة لصحته فإذا قيل : ان طبيعة مريض ما قد فسدت فأننا نجيب على ذلك بالقول : بأنه وان كانت طبيعته تنطوى على فساد أو عيب إلا أنه يمكن اجمال الاجابات على هذه التساؤلات فى الأمور التالية :

أولاً : إن النفس غير منقسمة ، بينما الجسد مركب من أجزاء

ثانياً : إن النفس لا تتأثر بصورة مباشرة إلا بما يحدث في المخ .

ثالثاً : إن حركة معينة من حركات المخ يحدث تبعاً لها شعور معين

في غالب الأحيان .

رابعاً : إن الشعور الناتج هو شعور نافع لحفظ الجسد ، ولا سبيل إلى

البحث مما هو خير منه .

وعلى هذه الصورة نجد أن مرضى جفاف الحلقوم ، يولد بتأثيره

على المخ الرغبة في تناول الماء ، وهذه رغبة خيرة بالنسبة للجسد ،

ذلك لأن الجفاف يأتي غالباً من أن الشرب يكون في تلك اللحظة

ضرورياً للبدن . أما في حالة ما إذا كان منشأ هذا الجفاف علّة

أخرى كالاستسقاء مثلاً ، فإنه يولد أيضاً الرغبة في الشرب وهي الرغبة

التي ربما كانت لها آثار سيئة في تلك الحالة على البدن ، إلا أن

شرها يعد شراً عرضياً ، ومحتملة ضرورة لقانون غايته تحقيق مصلحة

البدن ، وهذا يظلمنا على الدور الخطير الذي تلعبه الحواس في التوجيه

إلى الصواب ، والتحذير من الخطأ كما أنه بإمكاننا أن نجعل من

بعض حواسنا رقيباً على الحواس الأخرى ، ونستطيع التحكم فيها عن

طريق الذاكرة ، فلا يحق لنا أن نخش الخطأ فيما تغفله علينا حواسنا

في كل يوم . كما نستطيع أن نفرق بين ما نراه في أثناء النوم

وبين ما نراه في خلال اليقظة من أحداث ، بمعنى أن نفرق بين

الأحلام واليقظة .

لذلك فمسألة التحكم في الحواس ، التي تأتي عن طريق

اتفاقها مع بعضها البعض ، واتفاقها كذلك مع الذاكرة والادراك من

- ٢٠٨ -

جهة أخرى، تمكننا من معرفة الوجود بصورة يقينية كما أنه لا سبيل
إلى الخطأ في ادراك هذا الوجود ، فينتج عن هذا أن الله ليس مضلًا .
وهكذا يختتم "ديكارت" التأمل الأخير من تأملاته الميتافيزيقيا
التي تعد من أروع ما كتب في الفلسفة ، وفي وجود النفس والعالم
وفي البرهنة على وجود الله •

الفصل السادس

الميتافيزيقا الديكارتية

- (١) تصور "ديكارت" للميتافيزيقا
- (٢) ميتافيزيقا "ديكارت" أو مراحل اليقين الثلاث
- (٣) من دائرة الشك إلى ثبات اليقين
- (٤) محاولة الخروج من الدوبيتسو
- (أ) اليقين الأول وجود النفس
- (ب) اليقين الثانى وجود الله
- (ج) اليقين الثالث وجود العالم
- (١) تصور الافكار بين "ديكارت" و"لوك" و"باركلى"
- (٢) نقد "باركلى" للكماليات الثانوية عند "ديكارت"
- و "لوك" ، وظهور المذهب اللامادى .
- (أ) تصور "ديكارت" و "لوك" للعالم المصادى
- (ب) موقف "باركلى" من المعرفة بين تصويرة
- "ديكارت"، وتجريبية "لوك" .
- (ج) المذهب اللامادى عند "باركلى"، وأثر الفكر
- الديكارتي .

(١) تصور "ديكارت" للميتافيزيقا :

ذهب " ديكارت" الى أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) وجذعها الفيزيقا (الطبيعة) . وهى تحمل فروعا ثلاثة هى : الميكانيكا والطب ، والاخلاق .

والفلسفة هى الفرع الذى ينصب على دراسة الموجود من حيث هو موجود ، أى التى تهتم بدراسة أصل الانسان وحياته ومصيره . أما الطبيعة فهى ما تكشف عنه التجارب من موجودات نفسى العالم الطبيعى سواء فى السماء ، أم على وجه الأرض ، وتشمل علوم الفلك والطبيعة (علم الطبيعة) وعلم الكيمياء ، وعلم الحياة ، وعلم النفس الفسيولوجى .

والميكانيكا هى ذلك الفرع الذى يشمل فن صناعة أو بنسأ الآلات . والطب هو الفن الذى يهدف إلى معرفة طرق ووسائل علاج الجسم البشرى . أما الاخلاق فهى الفن الذى ينظم السلوك الانسانى ، ويحاول تهذيب النفس والسمو بها وتزويدها بالثقافة والحكمة .

وطبقا لهذا التصور الديكارتى تعد الميتافيزيقا والفيزيقا نظريتين ، بينما تؤدى الميكانيكا والطب والاخلاق إلى نتائج عملية حقيقية ، لذلك يرى "ديكارت" أن أهم أجزاء الشجرة المثمرة ، هى ما تحمله من ثمار فى فروعها . ومن هنا تصبح الفلسفة (الميتافيزيقا النظرية) ليست على نفس مستوى الأهمية التى لدى فروع الميكانيكا والطب والاخلاق ، من حيث أنهم يؤدون إلى نتائج عملية ، تخص قواعد السلوك الانسانى ، وتساعد الانسان على التكيف الاجتماعى السليم ، كما

تجعلهم سيدا على الطبيعة ومالكا لزمائمها وهذا الموقف الذى ينتج عنه "ديكارت" من خلال هذا التصور، إنما يتفق مع ما عبر عنه "بيكون" (١) فى هذا الصدد المتعلق بمعرفة الطبيعة، إذا أريد امتلاكها وتوجيهها والسيادة عليها، كما يذهب "بيكون" أيضا إلى أن فى امكان الانسان إذا توصل لتحصيل فكرة كاملة وكافية عن الطبيعة أن يستخرج منها الكثير من التطبيقات العملية، وهذه النتيجة هى التى يهدف إليها "ديكارت" من فلسفته، حيث سعى لاكتشاف

(١) يقول "فرنسيس بيكون" فى الآلة الجديدة New Organon "إذا سعى الانسان من أجل تجديد قوة الجنس البشرى عامسة وتوسيع سيطرته على الكون فان مثل هذا الطموح إذا كان فى الامكان اطلاق هذا المصطلح عليه انما هو أكثر عظمة ونبلًا... ويقول أيضا "ان سيطرة الانسان على الأشياء تقوم على الفنون والعلوم فحسب من حيث ان السيطرة على الطبيعة لا يمكن أن تكون إلا باطاعتها " وهذا النص من الآلة الجديدة :

" If one were to endeavor to renew and enlarge the power and empire of man kind in general over the universe such ambition (If it may be so termed) is both more sound and more noble... "

the empire of man over things is founded on the art and sciences alone for nature is only to be commanded by obeying her "

Great Books of the western world (University of Chicago 1952) New organon, First book A phorism 129 Volume 30.

ولمزيد من الايضاح يرجع إلى الدكتور حبيب الشارونى - فلسفة فرنسيس بيكون - دار الثقافة الدار البيضاء ١٩٨١.

المبادئ التى تقوم عليها فلسفة أولى لاتحتمل الشك محسوبا أن يستنتج منها جميع الحقائق الطبيعية ، التى لاتحتمل الجدل ، ثم يستخرج منها التطبيقات العملية ، التى يستفاد منها فى مجال الصناعة والصحة الجسمية والنفسية للإنسان .

ويذهب " ديكارت " إلى أن منهجه فى هذا المجال العملى لم يتراءى لاحد من قبله لأن بعض الفلاسفة قد قالوا : بقضايا غير صادقة بتسرعهم فى الحكم عليها ، كما ذهب البعض الآخر إلى التسليم بالآراء الشائعة والمتوارثة دون نقد أو تمحيص ، وهى آراء باطلة وغير يقينية وينبغى إعادة النظر إليها .

ولما رأى " ديكارت " ما شاع فى عصره من اختلاف فى الآراء ، بين العلماء والفلاسفة وأصحاب اللاهوت وبعد أن تبين أن هذه الاختلافات ناشئة عن تخطيط ولبلة فى أبحاثهم ونظرياتهم المختلفة وأنهم يسيرون بدون خطة موضوعة ، أو منهج محدد فقد أحس إحساسا قويا بالحاجة الملحة إلى أدوات الفلسفة الواعية ، أو التفلسف الصحيح . وأول هذا الطريق يكون فى الشعور بضرورة المنهج ، أى محاولة إيجاده وتطبيقه على كل من مجالى النظر والعمل ، لهذا جعل الفيلسوف من التفكير المنهجى ضرورة للتقدم فى مجالى الفلسفة والطبيعة على السواء . وذكر فى " مبادئ الفلسفة " أن الميتافيزيقا هى أول أقسام الفلسفة وتشتمل على مبادئ المعرفة البشرية ، كما تفسر أهم صفات الله ، والطبيعة الروحانية للنفس .

والميتافيزيقا وفق هذا الفهم الديكارتى تعد مدخلا للميتافيزيقا وغيرها من العلوم ، ويندرج الدين كما يفهمه " ديكارت " تحت هذا

التعريف . والدليل على ذلك أن الفلسفة في تصوره تبدأ من الفكر
لتثبت لنا في خاتمة المطاف وجود الله ووجود العالم المحسوس .

(أ) مبادئ الفلسفة : Principes

يبدأ "ديكارت" فلسفته بشكل عام بتعريف الفلسفة أو الغاية
منها وقد طرح هذا التساؤل في بداية مؤلفه "المبادئ" الذي كان
يسعى فيه لعرض مبادئ فلسفته وتعريف أهدافها ، وعليه
وأقسامها .

غاية الفلسفة عنده هي دراسة الحكمة *Sagesse* التي
هي علم واحد كلي *Universelle* أي تفسير شامل للكون
أو نظام شامل للعالم ، فهي لا تعنى أي معارف جزئية خاصة وإنما
تعنى علم المبادئ العامة أو الحكمة الكلية *Sagesse*
، *Universelle* التي تشتمل على العلم الخاص بالله ، والعلم
المتعلق بالطبيعة ، وعلم الإنسان ، وأسس هذه العلوم وسندها الأول هو
علمها بوجود الله الذي يضمن كل حقيقة وكل علم .

والفلسفة الديكارتية فلسفة نظرية عملية . لا تغلب طرف من هذه
الثنائية على الآخر كما كان الحال عند المدرسين الذين أبعدوا الفكر
الفلسفي عن مجال ممارسة الحياة العملية ، فالفلسفة الديكارتية
تقترب من الواقع تمارسه ، وتحاول حل مشكلات الإنسان وإصلاح أحواله
فهي التي ترشده إلى الخير الأسى فيصبح سيذا ومسيطر على الطبيعة
وعلى الموجودات الأخرى بجانب ما سوف يحتل به عقله من سمو وشرف
التأمل الفلسفي .

(ب) البحث عن المبادئ أو فحصها :

تسعى الفلسفة عند "ديكارت" إلى البحث عن المبادئ أو العليل الأولى وعنده لا تطلق لفظة مبدأ أو علة على أى كلمة كانت إنما لابد من توافق شرطين لهذه العليل أو المبادئ حتى يتسنى للإنسان أن يتفلسف بصحة ويقتين ، وأول هذين الشرطين يتمثل فى أن تكون هذه المبادئ واضحة وبديهية ولا يمكن الشك فيها حين تأملها والتفكير فيها . أما الشرط الثانى : فهو أن تستند اليها معرفة سائر الأشياء . بحيث لا تحدث تلك المعرفة بدونها فى حين أنه يمكن أن تعرف هذه المبادئ بدون الرجوع إلى الأشياء التى تعرف بها وتستند فى معرفتها إليها .

وهكذا يتبين لنا من خلال هذه الشروط أن الفلسفة كما تصورها "ديكارت" فكر يتميز بالوضوح والجلال ويعتمد على منهج الاستنباط الذى يقوم على ربط المعانى ، وهى الحكمة لأنها تسعى دائماً للبحث عن الحقيقة عن طريق العليل الأولى ؛ ومن ثم فإنها مصدر نفع عملى ونظري للإنسان .

(٢) ميتافيزيقا "ديكارت" أو مراحل اليقين الثلاث :

رأينا في الفصول السابقة كيف اصطنع "ديكارت" منهج الشك لكي يصل إلى اليقين الذي يمكنه من إقامة دعائم العلم، فبدأ بالشك في المعارف الحسية، وفي المعارف، والمبادئ الموروثة بغرض إعادة النظر فيها، ومحاولة تصحيحها، وبناءها من جديد.

- وقد عرفنا من قبل - أن هذا الشك لا يشبه الشك عند الشاكين، الذي ينتهي إلى الريبة المطلقة، واليأس الكامل، إنه نوع آخر تشيع فيه روح البيئة، ويسعى بهدف بلوغ اليقين. لقد أراد "ديكارت" أن يخلق أحكامه من خلال هذا المنهج ريثما يطمئن إلى سلامتها، وبدايتها، فهو نوع من الشك المنهجي، المؤقت، الهادف، وينسحب تيار الشك البناء على جميع المعارف والمعتقدات وعلى سائر الموضوعات المسبقة، بل على العقل ذاته الذي "ربما كان هناك شيطان شديد البأس يضل الفيلسوف عن بلوغ الحق، فيمسوره باطلاً" - على حد قوله - ولكن تبقى النفس أو الذات في منأى من هذا التيار، وهكذا يظل الفكر ثابتاً قائماً مهما شك، ومهما أخطأ، لأن الفيلسوف إذا شك في أنه يفكر فلا يستطيع انكسار كونه مفكراً حين يشك، وحتى في حالة الخطأ، فإن الإنسان انما يكون في حالة تفكير أيضاً

من هذا المنطلق "أنا أفكر فانا اذن موجود" (١)، ... أو

(١) جدير بالذكر أن "ابن سينا" Avicenna (٩٨٠-١٠٣٧) الفيلسوف المسلم قد سبق "ديكارت" إلى التمييز بين جوهرى =

"الكوجيتو" انطلق "ديكارت" إلى الميتافيزيقا الحقبة التي ستتأدى به إلى عدد من النتائج في مقدمتها :الانسان مفكر،وموجود فمن حيث كونه يفكر ،وهذه حقيقة حدسية سرعان ما يدركها الدهسن المنتبه .

= النفس والجسد (وكان فيلسوفاً فارسياً ،عمل طبيباً كما لعب دوراً بارزاً في مشكلة التوفيق بين الفلسفة ،والدين وهمس المشكلة التي عرفت في تاريخ الفلسفة الإسلامية باسم "الحركة المشائية" وتنطوي فلسفته على مذهب في الوحدةانية يحاول فيه المزج بين مبادئ الاسلام وتعاليم أفلاطون وأرسطو . وقد حاول ابن سينا اثبات أن وجود جوهر النفس مغاير للبدن " ،وفى سبيل تأكيد هذه الحقيقة فقد ذكر افتراضاً أطلق عليه اسم " الرجل الطائر " ، أو " الرجل المعلق في الغضا " - يقول ابن سينا في كتابه "الشفاء" ج ١ ص ٢٨٢ - " يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملاً لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق بهوى في هواء أو خلاء هو لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يخرج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يشبث وجود ذاته ، فلا شك في اثباته لذاته موجوداً . ولا يشبث مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ، ولا قللاً ، ولا دماغاً ، ولا شيئاً من الأشياء من خارج بل كان يشبث ذاته ، ولا يشبث لها طولاً ، ولا عرضاً ولا عمقاً ، ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزء من ذاته ولا شرطاً من ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يشبث ، والمقر به غير الذي لم يقربه ؛ فاذن للذات التي أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت ومن هذا النص يحاول ابن سينا اثبات تمايز ذاته عن جسده ، وأنها ثابتة ، مؤكدة ، ومستمرة في الوجود مهيمنة =

والحق أن عبارة " الكوجيتو " قد يفهم من خلالها وجود شيء من الاستدلال على اعتبار أن الانسان يستطيع عن طريق الفكر أن يستدل على الوجود والعكس صحيح، بيد أن هذه القضية ، أو العبارة إنما تنبثق بدون مقدمات وبدون تمهيدات بمعنى أن السدى بفكر موجود لاشك في ذلك ، فالانسان في حالة التفكير يكون في حالة الوجود، ومن ثم يصبح موجودا لأنه يفكر ، إنها لحظة اكتشاف الانسان لوجوده ، لحظة التفكير ، لحظة حدسية سريعة لاسوابق لها ، ولا مقدمات يقول "ديكارت" : " ان كونسى أروى الفكر شاكاً في حقيقة الأشياء الأخرى يقتضى اقتضاء جليسا يقينيا أنى موجود، في حين أننى لو وقفت من التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقاً، لما ساغ لى أن أعتقد أننى موجود

= حدث بالنسبة للجسم وان ادراكه لهذه الذات لا يحتاج إلى جسد فنحن ندرك النفس ادراكا واضحا، وضروريا بدون حاجة إلى جسد .

يقول ابن سينا في " الاشارات والتنبيهات " أيضا .. ولو قد توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وطرز أنها على جملة من الوضع ، والهيئة ، بحيث لا تبصر أجزاؤها، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفردة ، ومعلقة لحظة ما في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن شئوت انيتها " .

ومن تحليل هذا النم لا بن سينا : نجد أن ديكارت قد نحا نحوه في هذا التمييز الحاسم في " التأملات " حين ذهب يؤكد وجود الذات في قوله : " الآن سأغض عيني وسأم أدنى =

فعرفت من ذلك اننى جوهر كل ماهية أو طبيعته أن يفكر. (١)

(٢) من دائرة الشك إلى ثبات اليقين :

وידفعنا هذا الموضوع " الكوجيتو " واشبات وجود الذات إلى البحث فى مسألة " الوجود الفكرى " و" الوجود المادى " فالفيلسوف يحاول فى هذا الموضع أن يثبت وجوده مفكرا أى وجود الفکر وليس وجود الجسد ، بل لعل عبارته هذه قد انطوت على فصل قاطع بين وجود النفس ووجود الجسد ، ودليل ذلك أنه بعد أن اثبت وجود نفسه استطاع أن يتصور أنه لا جسد له على الإطلاق ، بل وأكثر من ذلك تصور أنه ليس فى مكان ، وليس فى عالم أيضا ، ورغم هذا التصور الذى ذهب إليه فقد أثبت أنه موجود لكونه يفكر .
ومن هنا تكون الانية ، أو الذات المفكرة موجودة ، مع افتراض عدم وجود الجسد .

وعلى هذا النحو نجد أن " ديكارت " يترك باب المثالية فيرى أن العالم الخارجى أو عالم الموجودات المحسوسة فى الواقع - التى نعتقد أننا ندركها مباشرة وكما هى فى ذاتها - ليس أكثر من عالم رائف ، لأن العالم الحقيقى هو العالم " المثالى " الذى يتمثل فى آذهائنا وليس خارجها .

= وسأعطى حواسي كلها ، بل سأمحو من خيالى صور الأشياء جميعا . . ولكنى لا أستطيع أن اتجرد من الفكر ، أو انقطع عن ادراك أنيئتى . " التأملات ص ١٠١ .
(١) ديكارت : التأملات ، عثمان أمين الطبعة الخامسة ١٩٦٥ ، ص ١٥٣ .

وإذا طالعنا نصوص الفيلسوف وخاصة في " التأملات الميتافيزيقية " وجدنا أنه يحاول هدم العالم الحس برمته ، بالشك فيه ، وإعادة النظر إليه من جديد ، ومراجعة معطياته ، يقول في ذلك : " هذا كله يجعلني أعتقد أن سبيلي حتى هذه الساعة لم تكن سبيل حكم يقيني صدر بعد تأمل ، بل كان اندفاعا أعمى وأهوج جعلني أعتقد بوجود أشياء خارجة عني ، ومغايرة لوجودي تستعين بحواس أوبأى وسيلة أخرى ، لتبحث في أفكارها وصورها وتطبع في نفسى أشباهها ونظائرها " (١)

لقد حارب " ديكارت " الحواس ، وهدم قيمتها الا فيما يتعلق بالمساعدة في تحقيق وجود الانسان ، فالمادة عنده لا تنطوي سوى على معنى مثالي والعالم الحس موجود . لكنه يتحول إلى عالم مثالي في مفهوم " ديكارت " فالاجسام جوهرها الامتداد ، لكنه ليس الامتداد المحسوس المرئي لنا لكنه الامتداد الذهني موضوع الهندسة .

بعد أن عرضنا لفكرة " ديكارت " " الكوجيتو " وما تنطوي عليه من محاولة اثبات الذات ، والرؤية الهيكلية المثالية لعالم المحسوسات ، نبين المراحل التي مر بها الفكر الديكارتى من الشك إلى اليقين ثم نعرض للمراحل الثلاث التي مر بها الفيلسوف وتلادى منها إلى اثبات الحقائق الكبرى الثلاث وهي وجود النفس والله والعالم .

(١) ديكارت : التأملات ، عثمان أمين ط ٣ ص ١٠٨ .

(٤) محاولة الخروج من الروببيتسو :

بعد أن أثبت "ديكارت" وجود الجوهر الذى هو ذاته المفكرة - التى تشك ، وتتصور ، وتقرر وتنقى - يشير إلى ضرورة التمييز بين جوهر النفس المفكرة ، وجوهر الامتداد الممتد حينما أثبت أنه يستطيع التفكير حتى لو تصور أن لا جسد له .

ولكن أنا أفكر فأنا موجود ، وأنا موجود من حيث انى أفكر أو "الدوبيتو" كانت من بين الاعترافات التى وجهت إلى فلسفته ، ولقد حاول الفيلسوف الخروج من دائرة الأنا المتعلقة على نفسها فى محاولة البحث عن علة وجوده فى إله خالق كامل لامتناهى ، ثم أثبت وجود العالم . وسوف نحاول تتبع هذه المراحل الثلاث فيما سياتى :

(أ) اليقين الأول : وجود النفس :

بدأ "ديكارت" فلسفته بالشك ، فهو لذلك البداية الحقيقية لمذهبه ، والشك يعنى البحث عن المبادئ الأولى اليقينية التى لا تشوبها شائبة لبس ، أو خطأ .

وعلى ذلك كان هذا المنهج ضروريا فى طريق التفلسف الحقيقى فقام على اثره الفيلسوف بالشك فى جميع مصادر أحكامه ، ذلك أن نفسه قد تلقت مجموعة من الأحكام ، والمعارف فى الماضى لابد من مراجعتها والتحقق من صدقها ، وكذلك ينبغى الشك فى الحواس ، والخيال مهما بلغت قوتها ، إذ أنها قد خدعته من قبل كثيرا ، ومن المحتمل أن تخدعه فى المستقبل . ولهذا كان الشك هو العزم على "عدم الالتزام"

بالاحكام المذكورة سواء كانت صادرة عن تعاليم الماضى المتوارث
أو عن الحواس أو الخيال ، ولم نتبين بعد صحتها .

أما الاحكام التى اكتسبناها فى الماضى فسينبغى الشك فيها
لأنها قبلت دون نقد أو تمحيص ، كانت الناس قد قبلتها ، وتوارثتها
باعتبارها صادرة عن مصدرين ثقة تمثلان فى آراء ونظريات أرسطو
ومعارف المدرسيين ، وقد تمورت العقول صحة هذه المعارف بحكم
توارثها لها جيلا بعد جيل .

أما فيما يتعلق بأحكام الحواس فإنها حق خادعة ومما يؤيد
ذلك ظاهرة الأحلام - فنحن نرى فى النوم الأحداث نفسها التى نعيشها
فى الواقع ، أى فى يقظتنا ويصعب علينا لحظتها التمييز الحاسم
بين أحوال النوم وأحوال اليقظة ، كما أن الخيال يمكن أن يخدمنا
أيضا ويصور لنا أشخاص ، وخيالات من وحيه لم نألفها فى اليقظة .
وإذا كنا نشك فى الاحكام المسبقة ، وفى معطيات الحواس
وتصورات الخيال . فهل نشق فى معطيات الشامل النظرى الناتجة عن
التبصر ، والاستدلال ؟ هل نشق على الأقل فى علم يقينى واضح هـــــــــــ
الرياضة باعتباره ضامنا للإنسان من الوقوع فى الخطأ ؟

الحق أن "ديكارت" يرى أن التجربة لا تؤيد ذلك فكثيرا ما
يخطأ أسرع الرياضيين فى براهين هذا العلم ثم كيف نضمن يقين
هذا العلم وقد تخطى قضايا وفى بعض الأحيان . ولا سيما وقد
افترض الفيلسوف وجود إله أوضح ما يوصف به القدرة الكاملة
اللامتناهية على خلق أى شئ ، كما يستطيع أن يجعل أقوى العقول
تخطئ حتى فى أيقن الأحكام .

وعلى أى حال فإن "ديكارت" لم يتمكن من المضى فى هذا الاتجاه إلى نهايته لأن فى الشك على هذا النحو قضاء على العلم الطبيعى، كما أن افتراض مثل هذا الاله القادر على خداعنا لا يتفق وفكرة الله التى طبعت عليها نفوسنا لأن مفهوم الاله المفطور فى النفس هو الكائن الكامل الخير.

ثم يعود "ديكارت" بعد ذلك ويغترض وجود "شيطان ماهر" يضلنا فى أحكامنا.

ومن خلال موجة الشك التى انسحبت على كل شيء فى الفلسفة الديكارتية على المعارف، المحسوسات، الخيال، البصيرة الرياضية نجد هناك قاعدة راسخة، وصخرة صلبة لم يقو عليها الشك هى الذات أو "الأنبا" التى تبلورت فى عبارته الشهيرة (أنا أفكر إذن فأنا موجود).

ومحاولة "ديكارت" اثبات وجود النفس هى محاولة لاثبات وجود "الذات" فى أى فعل تقوم به حتى فى حالة الشك نفسها فكون الانسان يشك يفيد أنه يفكر، وكونه يفكر يفيد ثبوت انيئته وهذه النتيجة الأخيرة - اثبات وجود الذات (الوعى) - إنما يترتب عليها مجموعة من النتائج هى :-

أولاً : إن وجود الكوجيتو على هذا النحو يؤكد الحق فى كل ما ندركه وأن جميع الأشياء التى ندركها فى وضوح، وتميز هى أشياء حقيقية .

ثانياً : إن كون الكوجيتو - على نحو ما سبق - منطلقاً للحق واليقين بحيث لا يستطيع الشكاك زعزعه مهما بلغت فروضهم

مبني شطط قد حدا بديكارت إلى اتخاذه قاعدة أساسية للتفلسف
- وهذا ما عبر عنه الفيلسوف في مبادئ الفلسفة "بقوله : "إننا
لا نستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين، وأن هذه أول معرفة
يقينية يستطيع الحصول عليها" (١)

ثالثا : ان " أنا أفكر فأنا موجود " تعني أنني أدرك
وجودا ليس وجودا واقعيا جسيما، بل وجود فكري صوري فهو
موجود حين يفكر ولا يدري شيئا عن العالم حوله . لكونه موجود
يفكر لا يعلم شيئا عن وجود أى عالم واقعي خارج فكره إنما كل
ما يعلمه يقينا هو أن اثبات الذات المفكرة أصبح حقيقة
لا يداخلها أدنى شك.

رابعا : ان حقيقة الكوجيتو في اثبات التلازم بين الفكر
والوجود واعتبار " ديكارت " انه شيء مفكر لأنه شيء موجود قد
جعل من الكوجيتو القاعدة الراسخة، والواقعة البديهية الحقيقية التي
لا تقبل الشك التي سوف يقوم عليها بناء فلسفة " ديكارت " برمتها .

خامسا : ان معنى " أنا أفكر فأنا اذن موجود " إنما
تنطوي على تلازم ضروري بين الفكر والوجود، فاستمرار الفكر يفيد
استمرار الوجود لأن الانسان يفكر في كل لحظة من لحظات حياته
ولا يحدث انه يكف عن التفكير إلا اذا انتهى وجوده .

(١) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ت عثمان أمين ، الجزء الاول ،
مبادئ المعرفة البشرية نص ٧ ص ٩١ ، مكتبة النهضة
المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ .

ومعنى القول بارتباط التفكير باستمرار الوجود إنما يوسع من دائرة الفكر فلا يجعله مقصوراً على حالة الفهم، والتعقل، وهما من حالات كمال الفكر وموابه، بل يجعله شاملاً لجميع الحالات النفسية من مشاعر، وإحساسات تنتاب الإنسان في جميع مراحل عمره وفي صغره، وفي شيخوخته، وفي نومه، وفي يقظته، وفي وعيه وفي غيبوبته. فالفكر هو حالة " الوعي " أو " الوجدان "، قد نخطئ في موضوع فكرنا، وقد نصيب وفي كلتا الحالتين نحن نفكر أي أن طبيعتنا تنطوي على الفكر في جميع حالاته.

سادساً : إن ادراك الإنسان لحظة وجوده لعالم فكري خالص، واقتتران هذا الوجود بدوام التفكير، وما يستتبعه من حالات خاصة بالجسد كالعواطف، والانفعالات، والاحاسيس إنما يفيد فصلاً حاسماً، وتمييزاً واضحاً بين النفس والجسد. كما يفيد من جهة أخرى أن وجود الفكر أشد يقيناً، وشبوتاً من وجود الجسد. من حيث أن الفكر لا يدرك إلا بالفكر ذاته، بينما لا يدرك الجسد إلا عن طريق الفكر.

وعلى هذا النحو تصبح المعرفة بالنفس مباشرة يقينية بينما يعرف الجسد بالظن، والتخمين يقول "ديكارت" في المبادئ: "إننا نعرف أيضاً بعد ذلك التمييز القاسم بين النفس والبدن" (١) على هذا النحو وباستخدام الكوجيتو (أنا أفكر فأنا موجود) استطاع "ديكارت" أن يثبت ذاته (أنسيته)، وأن يثبت

(١) ديكارت: المبادئ، د. عثمان أمين، الجزء الأول، ص ٨٠٩.

أيضا استقلالها - بما تنطوى عليه من تأمل، وأحاسيس - عن الجسد، كما أثبت أن معرفتها أيسر من معرفة الجسد لأن الأولى تدرك بالفكر ذاته بينما يدرك الثانى بالظن ، أو التخمين. وهكذا أثبت "ديكارت" اليقين الأول ، دماة الميتافيزيقا عنده وأصل الحق ، واليقين "النفس" أو "الانية".

(ب) اليقين الثانى : وجود الله :

بعد أن أثبت "ديكارت" وجود النفس ، بدأ فى البحث فى أفكاره التى تحضره كال التأمل فوجد أن فى نفسه فكرة قويصة تسيطر عليه ، ولا يستطيع منها فكك ، هى فكرة "الكامل" أو "اللامتناهى".

ولما لا تسيطر هذه الفكرة على فكر الفيلسوف ، ولما لا تكمن فى نفسه بقوة ، وقد شك فى كل ما حوله فى الحواس وفى العالم كما أنه رفض الصعود من الأشياء الى الفكر - على ما جاء بفلسفة أرسطو - بل أراد سلوك سبيل اليقين، والمواب بالنزول من الفكر أو المعنى الى الأشياء - على ما تطالعنا المثالية الأفلاطونية - لقد أراد "ديكارت" أن يصل الى فكرة وجود الخالق الكامل اللامتناهى بصورة مباشرة ، وبدون أية مقدمات ، أو وسائط . فذهب بقوله الى: حيث اننى موجود، وفى نفسى فكرة عن الموجود الكامل أو اللامتناهى فالله موجود، أو على - حد تعبيره - هذا كاف لإثبات وجود الله . ولما لا يثق الفيلسوف فى وجود فكرة هذا الكائن الكامل اللامتناهى أنها فكرة مفطورة فى نفسه ، وهو قد ذهب بثبت من

قبل أن الفكر الذى هو صفة من صفات النفس هو أكثر وثوقا وبقينا من أى شيء آخر حتى جسده الممتد، كما قد ذهب يؤكد وجود النفس وتيسر معرفتها وإدراكها لأن وسيلة إدراكها هو الفكر ذاته بينما أن الجسد، أو العالم بصفة عامة هو محل للتغيرات وموطئ للوهم، والظن وأن الوقوف على معرفة يقينية به لا تتم إلا بتجريد وإعادة تصويره بالفكر.

على هذا النحو كانت النفس التى أثبتت وجودها بالكوجيتو هى محل الصدق، وأصل اليقين، وأن ما وقر فيها من فكر هو محل صدق ويقين ولما كانت فكرة الكائن الكامل فكرة منطقية فى النفس وموجودة فيها فهى صادقة، ويقينية.

وبعد أن اثبت "ديكارت" وجود هذه الفكرة فى ذاته (فكرة الكامل) أقام ثلاث أدلة عقلية لإثبات وجود الله - على ما سنرى فيما بعد -

والحق أن مذهب "ديكارت" فى إقامة الدليل العقلى على وجود الله لم يكن ينطوى على شمة غرابة، أو نقص، ولم يكن وحده هو الذى ابتدع هذا الطريق، لقد سبقه فى الاستدلال العقلى على الوجود الإلهى فلاسفة كثيرون، ولاهوتيون فى المسيحية، والإسلام كما أن كثير من لاهوتى العصور الوسطى قد حذروا هذا الحذر. ونجد أيضا نفس هذا الاتجاه عند بعض مفكرى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وإن كان بعض الباحثين فى العصور الحديثة قد أنكروا مثل هذا المنحى فى إثبات وجود الله باعتباره معرفة تسمو على مستوى الاستدلال العقلى لأنها تحصل بالحدس أى بالادراك المباشر، فليس المعنى من الاستدلال إلا إيجاد الصلة بين شيء ما بحقيقة أعلى منه، وهذه الصلة تستحيل

في حالة اثبات وجود الله من حيث انه هو الحقيقة العليا، والمبدأ المتسامي الذي لا يوجد ما هو أعلى منه شأنًا، ولا أسنى منه مرتبة. والذي لا يمكن البرهنة على وجوده بالاستدلال العقلي.

وإذا تأملنا نصوص "ديكارت" المتعلقة باثبات وجود الله وجدنا أنه قد بدأ هذا الطريق بالإشارة إلى وجود فكرة الكائن الكامل في أنفسنا وإلى أنها مفطورة فينا وهذا يكفي شاهدًا على أنه قد أشار إلى أولية فكرة هذا الوجود وسبقها في نفوسنا أو حدسنا بها .

بهذه الكيفية يكون "ديكارت" قد أثبت وجود الله على المستوى الانطولوجي (الوجود) فالله باعتباره الحقيقة الكبرى، والمبدأ الأعلى المطلق لا يختلف على وجوده مؤمن وهذا هو ما فعله الفيلسوف حين عرف هذه الفكرة بأنها مفطورة في النفس

إن هذا الطريق الذي أشار إليه الفيلسوف لا يختلف عما ذهب إليه معتزليه ففكرة الكائن الكامل هي فكرة أصلية في النفس وتعرف بالحدس لكن الاستدلال الذي ساقه الفيلسوف يعد نوعًا من التدليل المنطقي فإنه لا يتناول فكرة الله في هذا الصدد باعتباره مبدأ ، أو حقيقة - فالمبدأ ، أو الحقيقة هو ما يعرف بالحدس ، وما تنطوي فطرة النفوس على معرفته - لكن "ديكارت" هنا يتناول باعتباره فكرة أو حدس يتألف منه ، ومن غيره قضايا وأحكام منطقية - فإذا ما رجعنا إلى فكرة "الله" وجدنا أنها فكرة شخصية شأنها شأن سائر الأفكار الحقيقة المحددة المفهوم والتي يتعلق ما صدقها بشخص واحد. وهي عند هذا الحد لا تدخل في أي استدلال إلا باعتبارها حد أصغر وبهذه الكيفية تصبح "فكرة الله"

كالموضوع المنطقي تماما الذى نشبت له ، أو نسلب عنه شيئا فالاستدلال على وجود الله أمر سائغ لا غبار عليه. (١)

ولم يتوقف الأمر بالمعتريين عند حد نقد "ديكارت" فى إقامة الاستدلال العقلى على وجود الله باعتباره موضوع حدس أولى لا سبيل اليه بالاستدلال العقلى. نورد هنا مجموعة من الاعتراضات التى وجهت الى هذا الموضوع :

الاعتراض الاول : وموضوعه أن الموجودات لا يبرهن عليها .

الحق أن "ديكارت" يرى أن الاستدلال هو الوسيلة الاولى ، بل لعله الوسيلة الوحيدة لاثبات وجود الله . وهذا التأكيد من جانبه يشير الى انه من الحقا اثبات كائن معين عن طريق مبدأ من هياضى الاستدلال كمبدأ العلية وبذلك تستدل من بعض المعلومات والآثار المعلولة على العلل أو العلة المجهولة .

وقد ذهب الفيلسوف فى محاولة اثبات وجود الله مذهبين

اولهما : محاولة التعرف على هذا الوجود من آثاره .

وثانيهما : التوصل الى معرفة هذا الوجود بنفس تعريفه وماهيته . أما محاولة التعرف على هذا الوجود من آثاره فتتقسم الى دليلين الدليل الاول المأخوذ من صفة النقص التى تنطوى عليها ذات الفيلسوف والتى تظهر بوضوح فى الشك الذى هو نقص أو قصور من بلوغ الحق وما كنت لأعرف أنى كائن ناقص متناه لولم تكن لدى فكرة الكائن "الكامل" أو "اللامتناهى" .

ويبتسأل "ديكارت" من أين جاءتنى هذه الفكرة ؟

فيقول : انه لم يستطع بنفسه أن يخلق هذه الفكرة مادام قصد

(١) عثمان امين : ديكارت ، ص ١٧٠ مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥ .

تبين له انه موجود ناقص متناه - والعلة التي تؤثر لابد أن يكون لها من الحقيقة ، والكمال مقدار ما لمعلولها على الأقل . (١)
والحق اننى ما كنت أشعر بنقصى ونهاشيتى لولا وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهى فى ، ولما كنت ناقصا فاننى لذلك لست مصدر فكرة " الكامل " أو " اللامتناهى " من حيث كونى موجود ناقص ولا متناه .

وعلى هذا النحو فهذه الفكرة لم يضعها فى سوى موجود لامتناه
بحوى كل كمال . ولما كان الله هو ذلك الكائن الكامل اللامتناهى فإله اذن موجود .

❧ اعتراضات على فكرة وجود الله :

وقد واجه " ديكارت " عدة اعتراضات على هذا الدليل منها
" ان فكرة "الكمال" التى يجدها فى نفسه ليست موجودة عند معظم الناس

ومن المحتمل ان يكون التجريبيون واتباعهم ممن اعترضوا على نظرية الافكار الفطرية عند "ديكارت" وخاصة فيما ذهب اليه " جون لوك " الفيلسوف الانجليزى التجريبى الذى واجه هذه النظرية (الأفلاطونية الأصل) بوضع عدد من الحجج التى يحاول عن طريقها دحض هذه الفكرة من وجود الافكار والمبادئ الفطرية يقول "لوك" بالرغم من أولية وضرورة هذه المبادئ إلا أن هناك عقول كثيرة لا نعرفها كمعظم

(1) Descartes, Méditations, A.T, M 3 p.p

الاطفال والمعتوهين^(١) ثم يعود ويعضد حجة بأنه مادام أن هؤلاء يمثلون نسبة معينة من مجموع الآراء ، ولما كانت الافكار الفطرية تتسم بالعمومية فان عدم معرفة هؤلاء بها يعد سبباً كافياً لرفض هذه الحجة .^(٢) التي تسمى " بحجة الاجماع العام " أو القبول العام . General assent .

لقد قصد " ديكارت " من القول بفكرة أولية وجود الله أنها مغلطرة فالنفوس وليست حاضرة على الدوام ، ولا يعنى ذلك أن للطفل معرفة بها لان ملكة التفكير عنده لم تنفج بعد لكونه يملك القدرة ، والاستعداد على معرفتها بعقله عندما يبلغ سن النضج . كما أن هذه الحقيقة كامنة من جهة أخرى ، فى عقول البالغين حتى ولم تخطر ببالهم فى موجودة أصلاً وفى الحقيقة ، ولا حاجة بهم إلى تذكرها حتى يعرفونها .

ومن بين الاعتراضات التى وجهت الى فكرة وجود الله وصفاته هى : اننا نتصور " اللامتناهى " و "الكامل" تصوراً سلبياً محضاً ، بمعنى أننا نصورهما بسلب فكرتى "المتناهى" و " الناقص" الموجودتان فى أنفسنا .

والحق ان فكرة الكمال اللامتناهى فكرة ايجابية الى حد كبير ، ولما لا تكون كذلك ، وهى تعبر عن حقيقة بلغت غاية فى الكمال والصدق ، ومثل تلك الحقائق التى تبلغ مرتبة الكمال لا يمكن

(1) Locke, John, An essay Concerning human understanding Alexander CampBell

Fraser Vol I Ch 11 Sec 2 p 60.

(2) Ibid B 1 Ch 11 sec 3 p 39. New York.

مطلقا أن تكون سلبية .

واعترض آخر يوجه الى فكرة وجود الله فحواه : ان هذه الفكرة تفتقد الى الموضوع ، فهمن صنع مخيلة الذهن البشرى تألفت من افكار أخرى على نحو ما يتصور الانسان أى فكرة عن أشياء لاوجود لموضوعاتها .

ويرى " ديكارت" على هذا الاعتراض : بأن فكرة الكائن الكامل فكرة غاية فى البساطة ، بل لعلها من أبسط الافكار ، وأكثرها بعدا عن المزج والتركيب .

على ضوء ما سبق تتضح لنا عدة أمور هي :-

أولا - ان فكرة الكائن الكامل اللامتناهى "فكرة وشيئة الصلة بنا منذ بداية تفكيرنا . فهي التى نعرف بها مدى النقص والتناهى الذى يكتنفنا كما نعرف من خلالها أيضا اننا مخلوقات ذات أحوال نفسية ، تشك ، وتنفس ، ترفض ، وتقبل ، وتنكر ، وانه لذلك فان فكرة وجود الكائن الكامل هي منبع معرفتنا بطبيعتنا المنطوية على النفس والتناهى .

ثانيا - ان هذه الفكرة التى فطرنا عليها هي من أشد الافكار جلاء ووضوحا ، وتميزا لانها تنطوى على قدر من الحقيقة أكثر مما تنطوى عليه أى فكرة عداها . انها فكرة الكائن الكامل الموجود بذاته الذى خلق العالم المتناهى .

ثالثا - ان فكرة الكامل اللامتناهى فكرة بسيطة لاتأليف ولا تركيب فيها من حيث انها تمثل موجودا واحدا حاملا على جميع

الكمالات ومهما أوتيتهم من قدرة فلا أستطيع أن أنقص أو أزيد فيها شيئاً .

رابعاً - ان فكرة الكائن الكامل الواضحة المتميزة البسيطة هي فكرة فطرية في النفس لما فحوى هذه النظرية، وما هو تصدير "ديكارت" لها ؟

معنى نظرية الأفكار الفطرية :

تعنى هذه النظرية فى تاريخ الفكر الفلسفى: ان الانسان يولد وفى عقله عدد من الأفكار تمثل أصول تفكيره ، وسلوكه فى مراحل حياته المتقدمة .

تاريخ النظرية :

لهذه النظرية تاريخ طويل يرجع إلى عهد اليونان . فنجسد أن أفلاطون يذكر في محاوره " فيدون " Phaedo مسألة خلود النفس وكيف اتسمت بالازلية والابدية لأنها كانت تحيا في عالم المثل قبل أن تهبط إلى عالم المحسوسات (مكان الأوهـــــــــــــــــــــــام والاشباح) .

عاشت النفس منذ الأزل في عالمها المثالي فعرفت من خلاله قيم الحق، والخير، والجمال ، كما عرفت معاني الخير، والسعادة ، ثم نزلت بعد ذلك من هذا العالم العلوي لترتبط بالجسد موطن الفرائض والشؤون ففسدت فيه، وحجبت عنها المعارف السابقة ، ومن ثم أصبحت المعرفة عند " أفلاطون " هي التذكر أى تذكر ما قد عرفته النفس من قبل في عالم المثل من حقائق أزلية، شابتة ، والتذكر كما يعرفه

أفلاطون ليس سوى عملية " لكشف ما قد طواه النسيان بفعل الزمن والاهمال . (١)

وفى محاوره " مينون " Meno يذكر " أفلاطون " أن المعرفة التى حصلت بها النفس من قبل فى عالم المثل تتبدى عندما يواجه شخص ما الى آخر سؤال صحيح ، فان اجابته ستكون صحيحة ذلك يعنى أن نفسه كانت على علم مسبق بالحقائق ، والمثل ، وهذا برهان على وجود الحقائق الأبدية الفطرية فى الانسان ، الذى ما أن يوجد حتى توجد معه الروح الحاصلة على معرفة بسائر الحقائق الخالصة بحيث لا يكون له دور الا فى محاولة اكتشاف الأفكار الموجودة فى نفسه من قبل .

أما " أرسطو " الذى كان أكثر واقعية ، وميلا إلى استخدام الحواس ، والتجربة الحسية فى الوصول للمعرفة فقد أكد بدوره على وجود المبادئ العقلية الأولية (القبلية) a Priori التى ليست لها علاقة بتجربة الحس كما تتسم بالضرورة ، والوضوح الذاتى ولا تحتاج إلى برهان على يقينها . (٢)

وعند " أرسطو " ترد الفكرة الى أخرى أعم منها حتى نصل إلى أفكار أكثر عمومية من غيرها ، ولانستطيع ردها إلى ما هى أعم منها

(١) محاوره " فيدون " - أفلاطون - محاورات أفلاطون ت د د كسى

نجيب محمود - الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٥ ص ٦٨ .

(2) Aristotle : Metaphysics , Book 1 Ch IV

p 125. Translated by Tohn Warrington, London 1956. Every man's

Library No 1000.

هي مبادئ الذاتية *Identité* والتناقض *Contradiction* والثالث المرفوع *Exclu (tiers)* وهي مبادئ قبلية، أو أولية *Primaire* لا يمكن أن يقام برهان على صحتها (١) لا بالقياس ولا بالاستقراء لأنها أولية، كما تمثل الأساس الأول الذي تبدأ منه برهنتنا على أية معرفة لما تتميز به من الضرورة، والوضوح الذاتي.

وفي العصور المدرسية اعتمد البحث في نظرية المعرفة على إبراز ما فيها من مبادئ نظرية طبيعية فاستخدموا منهج القياس لاستخلاص نتائج معينة من مجموعة من البديهيات أو المسلمات مثل المبادئ الرياضية كمبادئ "الكل مساو لمجموع أجزائه" - أو الكل أكبر من أى جزء من أجزائه " . وكانت مجموعة المبادئ، والمعارف الأولية لاتخص علم واحد فحسب بل تتعلق بمجموعة العلوم الانسانية بوجه عام.

وعرف المسلمون أيضا هذه النظرية فذكرها الغزالي في الرسالة اللدنية . كما أرجعها " أفلاطونيو كمبردج " إلى طبيعة الروح المتسامية غير المادية كما ذكر " سمث " أما " هنرى مور " *Henry More* فقد قال بخلود النفس وبأنها عاشت في عالم أكثر سموا وصفاء قبل أن تحل في الجسد ويكاد يقترب في هذا التصور من تصور " أفلاطون " عن خلود النفس وعالم المثل.

وفي القرن السابع عشر نجد ظهورا لنظرية الافكار الفطرية عند "ديكارت" الذي قسم الافكار في "التأملات" إلى ثلاثة أنواع فطرية

(1) Ibid .

Inneés وعرضية Adventices ومصنوعة
Factices كما يشير اليها بوضوح عندما يذكر أن
بعض الافكار " مفطور في أى جبلت عليه، والبعض الآخر غريباً
عنى أى مستمد من الخارج ، بينما أن النوع الثالث من تأليفى
واختراعى الخاص " (١)

وتمتد جذور نظرية الافكار الفطرية فنجدها تظهر بصورة
أخرى فى القرن الثامن عشر عند الفيلسوف الالمانى النقدى "كانت"
Kant, E الذى نادى بنظرية الافكار القبلية التى تعنى أن
بالعقل ، أو بطبيعته ذاتها توجد شروط ضرورية لادراك الاشياء
وفهم ذواتنا ، والعالم الخارجى .

ويرى " كانت " انه ليس بالضرورة أن تكون جميع معارفنا
مستخلصة من التجربة experience فهناك معرفة
مستقلة عن التجربة ، وغير مرتبطة أصلاً بأي انطباع حسى هى
المعرفة الأولية الخالصة المتقدمة على كل تجربة (٢) ، وهو يفرق
بين هذه المعرفة الخالصة ، وبين المعرفة التجريبية التى يقول عنها
انها لاحقة أو متأخرة a Posteriori .

والمعرفة الأولية هى الشروط ، أو الأسس لكل معرفة
موضوعية Objective

-
- (١) ديكارت : التأملات ، عثمان امين : التأمل الثالث ص ١٢٩
(٢) زكريا ابراهيم : " كانت " ، أو الفلسفة النقدية - عبقريات
فلسفية - مكتبة مصر ١٩٧٢ . ط ٢ ص ٦٣ .

وتعد هذه الشروط أو المبادئ القبلية أشبه بطبيعة العقل
التي لا تدخل للحس فيها. فهي سابقة عليه ، وأساسية له كما أنها
توجد لدى الناس جميعا منذ ميلادهم، تكمن فيهم بحكم تكوين عقولهم
الطبيعي في شكل تصورات لا تظهر إلا عند مواجهة العالم الخارجي
كمقولات الجوهر، والعلية، والضرورة والاستحالة والامكان، وغير ذلك.
بعد أن انتهينا من عرض التطور التاريخي لنشأة نظرية
الأفكار الفطرية بداية من "أفلاطون"، و"أرسطو" مروراً بالقرنين
السابع عشر، والثامن عشر عند "ديكارت" و"كانت".
نعود إلى عرض الدليل الثاني على وجود الله وهو دليل "النقص"
وهو عكس الدليل الأول الذي حاول فيه "ديكارت" أن يبحث عن سبب
فكرة الكمال الموجودة فيه، ويرى في هذا الدليل مدى نقائصه، كما
يعرف كيف أنه يشك ويخطئ، يريد، ويتساءل الفيلسوف عن السبب
في وجوده فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون سبب وجوده، لأنه لو صح
ذلك لاستطاع الحصول على الكمالات الموجودة في الله والتي يعرف نفسه
مفتقراً إليها" (١)

ويرى "ديكارت" أن وجوده يعني أنه خرج من العدم الذي
يفترض قدرة مطلقة لا متناهية تنقصه بدون شك، كما أنه جوهر مفكر،
ولو كان قد منح نفسه الوجود لما كان قد قهر عن منحها هفسات
الكمال.

ومن حيث أنني لست علة وجودي، وحيث أنه يلزم من لكوني
أبقى في الزمان عناية ترفعني من العدم في كل لحظة، ولما كان

والديا ليسا - هما السبب المباشر ، أو العلة الاصلية في وجودى .
 لكنهما مناسبتان لوجودى فحسب ، ولما كان من غير الضروري أن
 أن أتدرج فى سلسلة البحث عن أصل والديا وسبب وجودهما إلى
 مالا نهاية . فانه يكفى أن أبحث عن سبب وجودى فحسب .

ان سبب وجودى هو الكائن الكامل الذى أفكر فيه ، فانسى
 أتصوره من الغنى ، والقدرة بحيث لا يكون مفتقرا فى وجوده إلى
 سبب ، ولا عاجزا عن البقاء بذاته فى الوجود . ومن شمة فهو قادر
 على خلقى ، وحفظ وجودى فهو الذى يخلقنى من العدم ، ويحفظ وجودى
 فى كل لحظة من لحظات الزمان .

نخلص من الدليل الثانى على وجود الله إلى الدليل الثالث .
 وفى هذا الدليل يحاول "ديكارت" التوصل إلى فكرة وجود الله
 باستخدام الرياضة حتى يتسنى له الوصول بمقتضى ذلك التفكير إلى
 يقين معادل لليقين الرياضة التى تمثل موضوعات النظر والبصيرة
 للنفس ، فموضوعات الرياضة ، والهندسة تعد من موضوعات النظر الخالص
 والبصيرة النافذة التى تمكن الانسان من بلوغ الصواب إذا ما تقدم
 فيها بأحكام . ونظم ، وتدرج متصل . ولضمان الصواب ، والتأكيد على
 وجود الله رأى "ديكارت" انه يمكن التفكير فى الله ، وفى موضوع
 وجوده على نحو مماثل للتفكير الرياضى حتى يتمكن من الوصول إلى
 يقين يعادل اليقين الرياضى على سبيل المثال : كما تقتضى
 فكرة المثلث أن نقرر أن زواياه تساوى قائمتين فان فكرة الكائن
 الكامل تقتضى أن تنسب إليه الوجود بالضرورة .

ومند ما يبرهن الفيلسوف على وجود الله باستخدام اليقيني الرياضي فانه يفرد بذلك لله خاصية لا تشترك فيها فكرة أخرى، وهي تمدنا بيقين من وجود موضوعها خارج الذهن من حيث أن وجود الله هو عين ماهيته، فالوجود المتحقق في الخارج لهذه الفكرة هو جزء متمم من أجزاء مضمون هذه الفكرة، وفحواها. على هذا النحو يشير هذا الدليل إلى تعريف الله بأنه "الكائن الكامل" بالمعنى الانطولوجي (معنى الوجود أو الكينونة) لا بالمعنى الأخلاقي حيث يبين الدليل ، ان الله هو الكائن الذي ماهيته متضمنة لوجوده، وفرض عدمه محال .

■ نقد الدليل الانطولوجي :

على الرغم من محاولة "ديكارت" البرهنة على وجود الله من خلال هذا الدليل باستخلاص فكرته من نفس تعريفه، وماهيته باستخدام المنهج الرياضي الذي يحاول تمثله ليكفل المصدق، واليقين في هذا الدليل فانه لم يسلم من النقد. ومن وجوه النقد التي وجهت لهذا الدليل - وكانت من بين الاعتراضات التي جمعها الأب "مرسين" : هو انه اذا أريد لديكارت استخلاص الوجود الحقيقي، أو " الواجب" لفكرة الله فيلزم أولا الكشف عن الوجود المنطقي ، أو " الممكن " لهذه الفكرة ، بمعنى انه يجسب أن يسبق هذا الدليل محاولة أولية لاثبات امكان تصور هذه الفكرة منطقيا (١)، والتقرير بأنها ليست متناقضة أما هذا الامكان فيأتي

(١) كان الفيلسوف الالماني "ليبسنز" أحد الذين نقدها "ديكارت" في هذا الدليل. باعتباره لم يشرفي بدايته إلى امكان تصور =

من كمال الله باعتباره كائن لاهد له ولا سلب فيه ، ولذلك فليس في فكرته شمة تناقض .

ويجيب "ديكارت" على هذه الاعتراضات فيقول: "انه لا وجود لأي استحالة ، أو تناقض في تصور فكرة الله كالموجود في تصور دائرية مربعة ، فالأشياء التي يتضمنها ذلك التصور متجاوزة ، يتضمن بعضها البعض الآخر . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى اذا افترض استحالة ما خارج الذهن أي في الشيء نفسه ، وهذا أمر مستحيل ومتناقض ذلك أن الافتراض بوجود استحالة في شيء ما وليس في مجرد تصويره يفيد افتراض وجوده .

= منطقيا ، فقد تصور الأول وجود الكائن الذي تتضمن ماهيته الوجود وإذا كان ممكنا ، ولما كان الله هو الكائن الذي ماهيته تتضمن الوجود ، فإن الله موجود اذا كان ممكنا . وبهذه الصيغة يكون "ليبنتر قد أكمل هذه الشفرة التي لاحظها في دليل "ديكارت" الانطولوجي معبرا عنها في نص يقول فيسه : "ومن ثم فالله وحده ، أو الكائن الضروري له ميزة أنه يجب أن يوجد اذا كان ممكنا . ولما كان يستحيل على شيء أن يمنع تلك الامكانية التي ليس لها حدود ، ولا سلب ، ومن شمة لاتناقض ، فإن هذا وحده ضروري لأن يجعلنا نعرف وجود الله على أنه أولى وقد برهنا على هذه الأولية من خلال اثبات موضوع الحقائق الأبدية ، كما اننا قد برهنا على وجوده بطريقة شالية من حيث ان الأشياء الممكنة لاتتمكن من الحصول على سببها الكافي أو النهائي إلا في الموجود الضروري الذي يتضمن سبب وجوده في ذاته " (١)

Herbert Wildon Carr: The Monodology of Leibniz
California - Los Angeles, F.p 1930 M 45,p.p
82 - 83.

ولم يقتصر هذا النقد على مجموعة المعترضين، و "ليبنتز" بل اننا نجد أن الفيلسوف الألماني "كانت" يرفض هذا الدليل كلية كما يرفض جميع أدلة وجود الله.

وعند "كانت" تنقسم القضية الى نوعين "تحليلية" أو "تأليفية" الاولى يكون المحمول فيها متضمنا لماهية الموضوع ويمكن استخلاصه بعملية تحليلية بسيطة، والثانية هي ما يدل محمولها على وصف لا تشمله ماهية الموضوع. فالقضية التحليلية على ما يتصورها "كانت" هي التي يكون محمولها صفة لازمة ومقومة لمفهوم الموضوع، مثل الجسم ممتد "ذلك لأن الامتداد متضمنة لمعنى الجسم وعلى هذا النحو فان المحمول "ممتد" لم يضاف معنى جديدا بالنسبة لماهية الجسم لكنه استخلص من نفس الموضوع بتحليل بسيط. على هذا النحو يكون من التناقض اثبات الموضوع، وسلب المحمول في القضية التحليلية لأن قانون "عدم التناقض" هو سند صحة هذا النوع من القضايا أما القضية التأليفية وهي التي يكون محمولها صفة خارجة عن مفهوم موضوعها أى مضافا إليه كأن نقول مثلا: الجسم ثقيل" فهذه القضية لا تفيد ضرورة اضافة الثقل إلى كل جسم، أو أن كل جسم يستلزم أن يكون ثقيلًا، وعندئذ يصبح لنا أن نثبت الموضوع ونسلب المحمول دون أن نقع في تناقض منطقي.

بهذه الكيفية يفرق "كانت" بين نوعي القضايا التحليلية والتأليفية فيرى أن "قانون عدم التناقض" هو معيار صحة الاولى بينما تفيد التجربة في صحة الثانية.

وفي حالة اثبات الكائن الكامل فاننا نقع في التناقض اذا

أثبتنا وجود الله ، ونفينا صفة من صفاته كالقدرة على سبيل المثال
لأننا في هذه الحالة ننفي صفة متضمنة في معنى هذا الكائن ففى
حين أنه لا تناقض في انكار وجود الله ذاته لأننا في هذه الحالة
انما نحذف الموضوع بمحمولاته وعندئذ فلن يبقى هناك شيء خارجى
يمكن أن يكون محل تناقض حيث ان الموضوع لم يستمد من الخارج
وبالتالى فلن يحدث تناقض في الداخل حيث انه انكارنا للشيء قد
اقتضى انكارنا لذات الشيء ولجميع صفاته الملازمة له .

وعلى هذا النحو فقضية " وجود الله " أما أن تكون تحليلية
أو تأليفية فإذا كانت من النوع الأول كان من التناقض حقا أن
نشبت الموضوع ونسلب المحمول ، وفى هذه الحالة التى نشبت فيها وجود
الشيء فاننا لانضيف معنى جديدا إلى فكرتنا عن الشيء . ولذلك
فهناك أمران لاثالث لهما :

أولهما : أن يكون الفكر الموجود فينا لازما لوجود الشيء ذاته
(الوجود فى الذهن) .

ثانيهما : افتراضنا لوجود ما داخلا فى مجال الامكان وهذا يعنى
أن الوجود قد استخلص من الامكان الداخلى ، وهذا تكرار عقيم .
ومعنى ذلك أننا لانستطيع أن نستخلص من فكرة الله بالتحليل إلا فكرة
الوجود " الذهنى " وليس الوجود العينى .

ويرى : " كانت " أننا إذا أردنا أن نحيل قضية " الله
موجود " إلى الواقع فاننا نحيل القضية التحليلية لآخرى تركيبية ،
أما فى حالة التقرير بالقضية التركيبية يلزم الخروج من مجال التصور
إلى الواقع ، وهنا نتوقف قليلا لنبحث عن مصدر معرفة هذا الوجود
بصورة واقعية ؟ سوف نجد استحالة فى معرفة وجود الله بالحواس ،

فالوجود الالهى ليس موضوع ادراك حسى كما اننا لنستطيع استخدام مقولاتنا القبلية لاثبات هذا الوجود لان هذه المقولات لاتسمح إلا بالتطبيق التجريبي فحسب لانه مجال استخدام المقولات القبلية هو عالم الظواهر . يقول "كانت" في اثبات وجود الله "ان التصور الالهى يعد تصورا عقليا مجردا تماما ، وهو لا يمثل غير شىء واحد يشمل الواقع كله" ولا يتعين به شىء " (١)

وهكذا يصل "كانت" الى الوجود الفعلى لله من خلال تصور عقلى خالص ، ولما كان العقل الخالص لا يقرر وجودا فعليا وانما يتعلق بأفكار مجردة فحسب فلا صحة للقول بأن "الله موجود" هى تفسير تركيبية صادقة . فالاولى أن نقول انها ليست قضية على الاطلاق . كما أنه من الخطأ أن ننقل من قضية تحليلية معينة الى أخرى تركيبية ، أو ننقل من معرفة قبلية تماما الى أخرى عن وجود واقعى (٢) .

يقول "بو تر" عن قضية وجود الله عند "كانت" : "ان الله هو أقرب أن يكون شعور بشىء يتجاوزنا بصفة لامتناهية ومع ذلك فهو بداخلنا" (٣)

(١) كانت : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما ت نازلى اسماعيل - مراجعة عبدالرحمن بدوى ، دار الكتاب العربى ، للطباعة والنشر ١٩٦٨ ص ١٩٢ .

(2) Kant, I: Critique of pure Reason Trans by N. Kemp Smith, Macmillan, London 2 and imp 1961 B 626.

(3) Boutroux, E: La philosophie de Kant, Librairie philosophique. J vrin 1926 p 314.

تعليق وتقييم :

١- يعرض "ديكارت" في هذا الموضوع للأدلة على وجود الله عقليا فيذهب في الدليل الأول الى محاولة تقصى أحوال النفس وسهر أغوارها حتى نتمكن من الوصول الى فكرة الكائن الكامل الأزلى - اللامتناهى خالق الأشياء جميعا .

وفكرة الله تنبع من النفس نبوعا طبيعيا ، ولا يحتاج فسى ادراكها لغير التفكير فى النفس ، وما تنطوى عليه من نقص ، وتناهي وفيما يشوب تفكيرنا من خطأ ، وزيف . ان هذا التفكير فى ضعف النفس وقصورها هو المدخل الاساسى لفكرة الله ، ووجوده . وعلى هذا النحو يمكننا أن نفكر فى وجود الخالق القادر حال التفكير فى النفس ومن ثم فقد ارتبط وجودها بوجود الله ، على الرغم من أن وجود النفس أقل مرتبة من وجود الله لأنها ناقصة محدودة متناهية ودون الكائن اللامتناهى القادر الذى تتمثله بفكرتها " اذ لا يمكن للأدنى أن يفسر الأعلى " (١)

وحيث أنه لا يمكن أن تكون النفس وحدها هى علة تفكيرى فسى الكائن الكامل اللامتناهى فلا يمكن أن أكون أنا الذى كونت فكرة (٢) اللامتناهى بناء على الكمال اللامتناهى القائم فى نفس بالقوة . ان فكرتى من كمال الله ولانهائية هى التى تجعلنى أتصور ، وأشهم وجودى ، ونقصى . كما تدل على وجود الله .

(١) ديكارت : التأملات ، التأمل الثالث ص ١٨١ .

(2) Wilson. D, Margaret: Descartes U.S.A
New American Library, 1969.p 105.

وعلى هذا النحو فلكن نحصل على دليل وجود مخلوق كامل
ينبغي علينا تخطي حدود النفس، والحكم بأن هذا الكائن الكامل
اللامتناهى موجود وهو العلة الوحيدة لتلك الفكرة .

٢- ان "ديكارت" قد ذهب من الدليل الأول الى الثانى ففى
محاولة لتبسيطه ولزيادة فعاليتها فيبحث عن علة وجوده باعتباره
كائن يفكر، وفى هذا الدليل يكاد "ديكارت" يقترب من الفكرة
المدرس الذى يذهب الى الاستدلال على وجود الله من وجود معلولاته
الطبيعية . وهو هنا يشير الى ضرورة التمييز بين مولفه هذا وموقف
المدرسين ، فالموقف الأخير قد اعتمد كلية على الانسان كموجود
مخلوق يستلزم لوجوده خالق . فى حين أن الموقف الديكارتي يتجرد
من الانسان الكائن الذى يتكون من نفس ، وجسد ، ويستند فقط الى
النفس المفكرة .

والدليل الثانى للفيلسوف يقوم على الفكرة أو على النفس المفكرة
التي تمنع فى تأملها ويستمر تفكيرها فى خالقها (الكائن الكامل)،
ثم تنتقل هذه النفس خلال الزمان الذى توجد فيه الى اكتشاف نقصها
وعجزها، وفصلتها وإلى الاحساس بحاجتها الجوهرية إلى وجود كائن
قادر على الوجود بذاته، وقادر تبعا لذلك على ايجاد سائر المخلوقات
الآخري .

وهكذا يصبح الانسان الذى لا يملك شيئا لوجوده أى ليس علة
ذاته مفكرا ومتأملا فيما هو علة له ، ومالك لناسية وجوده ، فى
الكائن القادر على خلقه ، وعلى حفظ وجوده فى كل لحظة من لحظات
الزمان .

والانسان حال تفكيره في الله انما يفكر في الكائن الكامل الذي يملك من القوة ، ومن القدرة والكمال ما يمتنع معه تصورك فكرة عدم وجوده . معنى ذلك أن هذا الكائن الذي نفكر فيه قادر على فرض حقيقة وجوده الكامل على كل فكر يتأمله .

وهكذا يبدو لنا أن أدلة "ديكارت" على اثبات وجود الله انما تنطلق منذ البداية من مصدر واحد هو "الفكر" الذي هو صفة للنفس ، فالنفس المفكرة هي التي تبلغ بقصورها مرتبة العظمة الالهية ، وتصل بنقصها إلى كمال الله كما تدرك في حال تفكيرها الموصول فيه انه ضرورة وقدرة ، كمال ولانهاثية لافكاك من جذبها ، أو سيطرتها على ذهن الانسان حيث كان يفكر في كل لحظة من حياته . يقول "ديكارت" "تأييدا لذلك : " ... وكل قوة التدليل الذي استخدمته هنا لاثبات وجود الله تقوم على التسليم بأن طبيعته لا يمكن أن تكون ما هي ، ويكون في نفس فكرة اله ، ما لم يكن الله موجودا حقا - أقصد هذا الاله عينه الذي فكرته موجودة في ذهني ، أي الموجود الحائز لجميع هذه الكمالات السنية التي قد تخطر لأذهاننا عنها فكرة ضئيلة ولكن دون أن تستطيع الاحاطة بها ، هذا الاله المنزه عن كل عيب ، المبرأ من شوائب النقص ، ويتبين من هذا بياننا كافيا أنه تعالى لا يمكن أن يكون مخادعا ، لأن النور الفطري يرشدنا إلى أن المخادعة انما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب " (١)

(١) ديكارت : التأملات . عثمان أمين ص ١٦٣ - ١٦٤ .

هذا النص الديكارتي يشير بوضوح إلى الصلة الوثيقة بين النفس وفكرة وجود الله فأننا لايمكن أن أعرف الله ، أو تكمن في ذاتى فكرة وجوده ما لم يكن موجودا حقا - الاله الموجود فىالذهن الحائز لجميع الكمالات المنزه عن كل عيب ، أو نقص،البرىء من الخداع تبعا لذلك ،ولما يكون مخادعا وقد اتصف بصفات الكمال والقدرة،هبل حار جميع الكمالات.لما يكون مخادعا ،وقد عرفنا بالنور الفطرى أن المخادعة انما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب .

(ج) اليقين الثالث وجود العالم :

عرضنا فيما سبق لمرحلتين اليقين عند "ديكارت" وهما : وجود النفس ووجود الله ، كما أشرنا للدلالة السديكارتية على وجود الله ووجوه النقد التى وجهت إلى الدليل الانطولوجى . وفى هذا الموضع نشير إلى المرحلة الثالثة من مراحل اليقين وهى المتعلقة بوجود العالم .

لقد انتهينا فى المرحلة السابقة إلى اثبات وجود الله ،والتيقن من حقيقة وجوده . فالى أى حد نستطيع استخدام اليقين فى الحكم بوجود عالم خارجى، أو بوجود عالم أجسام .

ان وجود الله هو الذى يضمن لنا وجود العالم الخارجى . مع مراعاة أن العالم الخارجى (الواقعى) لايمكن أن يكون على نحو ما يظهر أمام رؤيتنا العادية أى على نحو ما نتلمسه بحواسنا، لأن الأحاسيس أفكار غامضة ، ومبهمة ،تخدعنا ،ولاتؤدى إلى يقين .

وجدير بالذكر أن الضمان الالهى يرشدنا إلى أن الموجودالحق على الطبيعة هو ما يمكن أن يكون موضوعا لفكرة واضحة متميزة ،

ولما كان الأمر كذلك فإننا سوف نهمل الكثير من الظاهرات الطبيعية فى حياتنا كظاهرتى الضوء والصوت *Voix* على سبيل المثال . من حيث انهما لا يمكن أن يكونا موضوعين لفكرتين واضحتين متميزتين ، فلا يوجد فى العالم الطبيعى مهما طال بحثنا سوى فكرة واحدة تتميز بالدوام ، والتميز برغم تغيرات الصفات الحسية انها فكرة "الامتداد" *L' Etendue*

وفكرة الامتداد هى موضوع بحث علماء الهندسة ، والمشتغلين بها ، وبعد أن نتخذ من الامتداد موضوعا نستطيع أن نأخذ من مبدأ " الافكار المتميزة " السبيل اليقينى لاصدار أحكام يقينية فاذا كان العالم المادى ، أو عالم المحسوسات هو مجال تغير دائم فما الذى يضمن لنا أن تكون لدينا معرفة ثابتة ، أو فكرة واضحة متميزة حين نفكر فى هذا الجسم ؟

لقد أعطى لنا "ديكارت " مثالا فى تأملاته " بقطعة شمع العسل التى تظل محتفظة بصفاتها المحسوسة من رائحة ولون وشكل وطعم إلى أن تقترب من الناس فتتحول كل هذه الصفات إلى امتداد جامد مفتقد لسائر الصفات الحسية السابقة .

فماذا حدث لقطعة الشمع التى كنا ندرك منذ لحظات حلاوتها وشكلها ، ولونها ، ورائحتها ، لقد تحولت إلى امتداد ، وزالت عنها كل خواصها التى تغيرت ، وتحولت بفعل الحرارة وأصبحت مجرد امتداد - لابعنى الامتداد الحسى الذى نراه ونلمسه بحواسنا فى الخارج ، بل ببعنى الامتداد الذهنى المجرد من أى مظاهر تتعلق بالحواس كالأصوات ، والألوان ، والأصوات وغيرها ...

على هذا النحو فليس الامتداد (المادة) وليس الجسم هو ماهية الشمعة ، بل الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن ، وهنا يصبح الامتداد هو الصفة الاولى أو جوهر الاجسام ، بينما تكون مظاهره التى تدرك بالحواس وتتعرض للتغيير الدائم هي الصفة الثانوية ، وهى لاتملك وجودا موضوعيا فى ذاتها بل وجود ذهنى فحسب .

ويقودنا هذا الموضوع " الصفات الثانوية " الى العودة الى النفس محل ادراك هذه الصفات ، بل ومصدر التعرف على الجوهر وصفاته العرضية ، من حيث ان الادراك الحسى Perception (يعنى به الاحساس ، والتخيل ، وتصور الأشياء العقلية المحضنة) .

يقول "ديكارت" فى التأمل السادس :

" ... وفلا عن هذا أحد فى نفسى ملكتين من ملكات التفكير خاصتين جدا ، ومتعيزتين عنى هما ملكتا التخيل ، والاحساس ، اللتان أستطيع بدونهما أن أتصور نفسى تهورا واضحا متميزا ، ولكن لا أستطيع أن أتصورهما موجودتين بدونى ، أعنى بدون جوهر عاقل قد اتصلتا به ؛ لأنه فى المعنى الذى لدينا عن هاتين الملكتين - أو اذا جاز استعمال اصطلاح المدرسين - لأن فى " مفهومهما المورى " نوعا من التعقل ؛ ومن ثم أتصورهما متميزتين عنى تميز الاشكال ، والحركات ، والاحوال أو الاعراض الأخرى التى للاجسام ، عن الاجسام ذاتها التى هى سند لهما " (١) ويشير "ديكارت" من خلال هذا النص الى امكان وجود الفكر

(١) ديكارت : التأملات ، ت عثمان أمين التأمل السادس ص ٢٥٠ .

بدون التخيل ، والاحساس الذين ليس لهما وجود بدون الفكر بل
انهما معتمدان عليه وناتجان عنه .

ويذهب " ديكارت " إلى أن الادراك الحس لا يتضمن تصور
طبيعة الاجسام من حيث هي امتداد ، وشكل وحركة فحسب بل يتضمن
الميل إلى ادراك وجود الاجسام ، وصفاتها وهنا فان هناك عمليتان
هامتان في موضوع ادراك العالم الحس هما :

أولاً : عامل الادراك الجلى المتميز للاجسام فى صفاتها الهندسية .
ثانياً : عامل الميل لاثبات هذه الاجسام فى الوجود . (١)

ولا يتم الحكم على الوجود إلا حيث تكون ارادة اثبات
الوجود متوفرة لدينا ، تلك الارادة التى تتسم بالجلاء والتميز .
ولكن إذا جار لنا منطقيا ادراك أجسام ما وحاولنا بما
لدينا من ميل طبيعى إلى اثبات وجودها دون أن تكون هناك اجسام
فهنا ينبغي الرجوع إلى ضمان أكيد يكون بمثابة القاعدة الصلبة
والنهائية حين نحكم على الوجود .

وهنا يتجلى الضمان الالهى الذى يكفل لاحكامنا القائمة على
الوضوح ، والتميز نصيبها من الصحة واليقين .
ومن هذا المنطلق فان الله يصبح هو الضمان الاسمى لادراكاتنا
الصحيحة ، ، وبالتالى لصحة معارفنا الوجودية .

وحيث أن هذا الادراك يقوم على أساس الافكار الجليية
الواضحة فلا يجوز أن نخطأ ، ولو مرة واحدة ما دمننا كنا معتمدين
بالفكر الواضح المتميز .

(١) نجيب بلدى : ديكارت . ص ١٢٤ .

وحيث ان من طبيعة الله ألايخدعنا ولو مرة واحدة لأنسه
 مصدر اليقين المطلق فان أحكامنا تصبح بذلك صحيحة يقينيسية
 مكفولة بالضمآن ، واليقين الالهيين .

ولما كان "ديكارت" قد شك في العالم المحسوس ولم يأمّن
 لاحكام الحواس الخادعة - التي يفرد للحديث عن خداعها معظم نصوس
 التأمل السادس - فانه قد توصل من هذا الموقف إلى تجريد المادة ،
 وارجاعها إلى مجرد صور ذهنية وأفكار في أذهاننا .

يقول "ديكارت" في خداع الحواس: " . ولكن كثيرا من التجارب
 قد قوضت شيئا فشيئا كل ما كان لدى من ثقة في الحواس :لانى
 لاحظت مرات كثيرة أن الابراج التي كانت تلوح لى مستديرة عن
 بعد انما تلوح لى مربعة عن قرب ، وأن التماثيل الضخمة المقامة
 على قمم تلك الابراج تبدو لى تماثيل صغيرة إذا نظرت إليهما
 من أسفل ، وكذلك فيما لا يحصى من المناسبات الاخرى وجدت خطأ فى
 الاحكام المبنية على الحواس الخارجية ، بل فى الاحكام المبنية على
 الحواس الداخلية ؛ إذ هل هناك ما هو أعمق وألصق بالنفس من
 الالم ؟ ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الاشخاص الذين
 كانت أذرعهم أو سيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحيانا أنهم
 يحسون ألما فى الجزء المبتور من أجسامهم ، وهو الأمر الذى دعانى
 إلى التفكير أنى لا يستطيع أيضا أن استوثق من وجود أذى حقيقى
 فى أحد أعضاء جسمى ، وان أحسست فى هذا العضو ألما " .

وهذا النص يشير بصورة واضحة إلى موقف "ديكارت" من
 الحواس ، وكيف أنها تخدعنا فى اليقظة والنام ، ولا يقتصر خداعها

- ٢٥٢ -

على أعضاء الحس الخارجية بل يتعدى ذلك إلى الحواس الداخلية ، كما لا سم
والفرح ، وغيرها على ما يذكر في نصه السابق .
وبدفعنا هذا الموقف الديكارتي من المعرفة ، والذي يؤكد
فيه : على أننا لانعرف "العالم الخارجى" معرفة مباشرة بالحواس
كما لاندركه . ادراكا مباشرا كما هو فى ذاته ، وأن غايصة
ما نعرفه منه هو الصور الذهنية ، والأفكار المجردة التى فسى
أذهاننا عنه .

أما سبيل المعرفة ، أو كيفية المعرفة ، وكيف نحكم على
أن الصور ، أو الأفكار الموجودة فى أذهاننا مطابقة لموجودات
حقيقية لا وهمية فان ذلك لانبغى إلا بفضل صدق الله ، أو ما تفتقر
عليه ذواتنا من فكرة الصدق الالهى التى تمنحنا اليقين الكامل
بصدق وبيقين ما أودع الله فينا من أفكار وتصورات .

وفى هذا الموضع الذى نتطرق فيه إلى مشكلة المعرفة بين
أن تكون مطابقة للواقع (واقعية تجريبية) أو مطابقة لـ
بالأذهان من تصورات وأفكار (مثالية عقلية) نود أن نعترض
لموضوع الأفكار بين "ديكارت" ، و " لوك " و " باركلى " فى ضوء
تفسير مذهب المثالية

(١) تصور الافكار بين "ديكارت" و"لوك"، و "باركلى" :

يعد موضوع - الافكار - من الموضوعات الوثيقة الصلة بدراسة العالم المادى ، أو وجود العالم عند "ديكارت" - لأنها تطلعننا على تصور كامل للعالم الذى كان "الامتداد" هو الفكرة الواضحة المتميزة عنه بعد أن أطاح الشك بالمعروضات للحس وبالمادة طولاً ، وعرضاً ، باعتبارها موضوعات خادمة ومتغييرة ، ولا تؤدى إلى يقين ، حتى بلغ به هذا الشك حد إعادة النظر فى حالاته النفسية ، أو الشعورية وهى حالات وثيقة الصلة بالذات ، أو الأنا التى أثبت وجودها فى مرحلة اليقين الأولى .

وهكذا يبدو من موقف "ديكارت" أنه مرتاب من العالم المحسوس ، شك فيما يراه ، ويلمسه بحواسه . فلا يتمثل هذا العالم المادى عنده إلا من خلال فكرة تتميز بالوضوح والجلال . هى فكرة "الامتداد الهندسى" وخارج حدود هذا الامتداد وكيفياته لا وجود لفكر واضح أو يقينى ومن ثمة فأنه يكون عرضة للخطأ . وإذا كان "ديكارت" فى موقفه لاثبات وجود النفس قد خلا إليها ، وتأمل أعماقها ؛ فاضطره هذا الموقف التأمل إلى البعد عن الواقع المحسوس فى سبيل البرهنة اليقينية على وجود " انيته " ، أى وجود " الذات " التى تعد الأساس لأول لليقينات التى تلتها - وجود الله ووجود العالم - فان هذه "الذات المفكرة" كان مقدر لها كى تضمن وجودها وتخلو من شائبة الشك فى حقيقتها أن تكون بمعزل حتى عن المكان الذى يحتوى الجسد ، بل

حتى عن الجسد التى تحل فيه باعتبارها شىء مادى محسوس ، ولختمان اثبات صفة التفكير فيها كسمة مميزة لها ، وجوهر أساسى يتقوم عليه وجودها .

ولقد ابتعد "ديكارت" عن العالم بقدر ما اقترب من الذات ، وتعمق أغوارها باحثا عن الفكر بالفكر ذاته . وهو آيئسا لم ينجح فى محاولة اثباتها إلا بالقدر الذى تراجع فيه عن المادة إلى حد أنه قد ذهب فى تصوراتهِ إلى قمة التراجع عن العالم المادى حين يذكر : أنه لو تصور أن لجسد له على الإطلاق لما استطاع أن ينكر أنه يفكر ، ولما كان الفكر صفة النفس ، بل جوهرها . فان النفس موجودة حتى وان لم يوجد جسد البتة .

على هذا النحو يتضح أن الفلسفة الديكارتية منذ البداية تحاول منفاة المادة لكى تثبت للفكر أحقيته ، وأوليويته ، تحاول أن تشك فى المحسوسات كى توثق فيما هو غير حسى ، أى فيمسا يثبت الفكر المجرد .

والنظر إلى المحسوسات فى ماديتها المحسوسة لا يبنى أن تكون أحكاما مطابقة لما تراه من كيفيات هذه الاشياء فانه من خلال الادراك الحسى يمكن أن نحس صفات عقلية ، أو كيفيات يكتشفها العقل ، والفكر المجرد من الحواس ، والخيال ويقصد "ديكارت" به "الامتداد" الهندسى ، وما يتبعه من كيفيات مثل الشكل أو ، الحركة ، والعدد والزمن ، وهى موضوعات العلم الرياضى التى يظهر جلاؤها وتمايزها أمام العقل ، وبواسطته .

ان الامتداد الهندسى ، وكيفياته هو موضوع الادراك العقلى الحقيقى عند "ديكارت" ، أما الادراك الحسى للأشياء الخارجية فلا يعدو أن يكون مجرد وهم وخداع لاسبيل فيه إلى وضوح ، أو يقين . هذا هو مجمل تصور "ديكارت" للعالم المادى - أو لكيفية معرفتنا بالوجود الواقعى الشخص - فهذا الوجود لاقيمة له ما لم تكن لدينا عنه فكرة واضحة جلية متميزة ، تستقر فى الالهامان وتنطلق منها حتى يتسنى لنا قبول العالم المادى باقتناع ، وتمثله ذهنيا عموما من شئنا ان أفكاره التى تتمثل عقليا هى من الجلاء ، والوضوح بحيث لا يتطرق إليها شك . ان هذه الافكار جميعها ممثلة فى فكرة " الامتداد " .

وإذا كان "ديكارت" قد تراجع عن اعتبار العالم الحسى مصدر يقين لأحكامنا وأرجع كل تصور عسى أنه إلى أفكار متمثلة فى الذهن وممثلة لفكرة الامتداد الهندسى وكيفياته ، فإن باركلى قد سلك عكس هذا الطريق فإذا به يحاول معرفة العالم من خلال ذاته ، وتعرف على المادة فاندفع إلى دراستها وحاول الحكم عليها ليس أدل على ذلك من أنه قد اعتبر حركة الانسان الاولى هى حركة فى سبيل اثبات وجود العالم - على عكس الموقف الذى تنهقر فيه "ديكارت" إلى داخل ذاته فى محاولة للتعرف على أنيتته المفكرة ، واثبات وجودها فكريا بعيدا عن عالم المادة ، بل لعله قد أنكر وجود العالم المادى حتى يتسنى له اثبات وجود النفس بيقين لا يتزعزع .

وقد نظر "باركلى" G. Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) للعالم المادى باعتباره موضوعا قابلا للتناول ممكنا للدراك يقول فى بداية مؤلفه الشهير "مبادئ المعرفة الانسانية": "عندالتطرق الى دليل معرفة الاشياء الخاصة بالمعرفة الانسانية يجد المرء أن هذه الافكار قد انطبعت على الحواس Senses ويمكن أن تستوعبها العواطف، والعمليات العقلية، أو الافكار المستنبطة من الذاكرة، أو التخيل، أو بواسطة أى من الطرق السابقة، يمكننى من خلال البصر أن استنبط افكار الضوء والالوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكننى أن أميز بين الشيء الصلب، والناعيم، الساخن، والبارد الحركة، والمقاومة، كما أننى أستطيع بواسطة الشم أن أميز بين الروائح، ومن خلال السمع أتمكن من الاستماع إلى الاشياء التى يتناولها عقلى بكل نعماتها، وتركيباتها المختلفة..." (١)

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا مدى اقبال "باركلى" على العالم المادى، ومحاولة استيعابه، وفهمه عن طريق حواسه، فهو لن يكون انسانا مالم يدرك العالم، وفى لحظة تعرفه عليه. وفى زمان ادراكاته المختلفة له يكون فى محاولة متواصلة لاثبات ذاته. باعتباره عارفا للعالم، ومصدرا للحكم عليه وعلى هذا النحو يثبت "باركلى" وجود النفس من خلال تعريفها

(1) Berkeley, George: The Principles of Human Knowledge F.P. London 1937 P 27.

على العالم كما يرى أن هذا الموقف في اثبات وجود العالم واثبات وجود الذات لا يتم في مسافة زمنية ، أو ميتافيزيقية لأن هذه اللحظة ، أو هذا الموقف يعد واحدا غير منفصل ، فلحظة اثبات العالم الخارجى تعنى لحظة وجود الذات (١) ، لأن وجود الذات هو الذى يثبت وجود العالم وهكذا دواليك ..

فالعالم موجود لأن الذات هى التى أدركته فوجد ، وليس مست بعيدة عنه مدركة بما لديها من فكر كما يذهب "ديكارت" .
وهنا نلمح فرقا واضحا بين فيلسوف يثبت وجود الذات عندما ينكر وجود العالم ، ويرده إلى تصورات عقلية مجردة وتمثيلات ذهنية ، وآخر يثبت وجودها من خلال ادراكها للعالم بل يستعين بالآخر كى يثبت هذا الوجود الفعلى لنا .

وإذا كان "باركلى" قد ذهب فى اثبات وجود العالم ، والنفس مذهباً مختلفاً عما أكده "ديكارت" فإنه أيضاً يذهب فى تصور العالم ، وطبيعته موقفاً آخر مختلف . فإذا كان "ديكارت" قد صرح بأن الامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان الموجودان بحق . بحيث لا يوجد شئ حقيقى خارجهما أو يمكن أن يتمثله الذهن أى شئ يرجع إلى فكرة واضحة متميزة غير فكرة "الامتداد" .
ونجد من جهة أخرى أن "لوك" بوصفه فيلسوفاً تجريبيّاً

(1) Philosophes Du XVIII Siècle, III Berkeley
Principes. Extraits, LLF Les Lettres
Françaises. p 77.

قد ذهب إلى أن العالم الفيزيقي يتكون من كثرة لامتناهية من الأجسام المادية التي تتكون من جسيمات ، أو " جزئيات لامحوسة " تسدرك على أنهما أجسام غاية في الصغر . ويعمل هذا النظام المادى الطبيعي بحورة آلية مدفوع بحركة الاشياء فى الطبيعة ، ومن ثم يمكن النظر إلى الأشياء المادية باعتبارها آلات .

وعلى غرار هذا النظام من الاجسام التى تتشاكل بصورة هادئة أشار " لوك " إلى وجود نوع آخر من الجواهر المادانية يترا بسط بمفهومها بطريقة غامضة مع أشياء مادية هى الاجسام الانسانية ، كما يذهب الى أن أعضاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث فى الانسان احساسات مختلفة يشعر بها كما قد تحدث فى ذهنه أفكار معينة يخلق عليها اسم " أفكار الاحساسات " التى يفتح فى مقابلها نوع آخر هى ما تعرف " بأفكار التأمل " .

وهكذا فقد قسم " لوك " التجربة إلى نوعين الاولى : حسية معتمدة على الانطباعات الحسية التى تأتى من الخارج ، والشائسية : تأملية : أى توجد فى ذهن الانسان ، وتعنى العمليات العقلية التى تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتى ، والعقود بالعمليات العقلية تلك التى تعتمد على التفكير وتقوم على ربط هسسه الاحساسات وتكوين أفكار عنها .

ويعد تصور " هيوم " عن وجود التجربة الباطنية (التأمل) فاصلا بين معنى التجربة عنده ، وعند الفلاسفة الحسيين الذين غالسا فى اتباع النزعة الحسية ، وذهبوا إلى أن الحواس هى المصدر الوحيد للمعرفة من أمثال : " توماس هوبز " الانجليزى و " كوندريك الفرنسى " .

بينما نجد أن "لوك" قد توسع في معنى الحواس فجعلها تشتمل على عنصرى الحس، والفكر معا .

وجدير بالذكر أن توسع "لوك" في مفهوم الأفكار قد دفعه تلقائيا للاقتراب من الاتجاه العقلى الميتافيزيقى الذى رفضه، وخاصة نظرية الأفكار، والمبادئ الفطرية، والمعرفة الأولية فتأدى من ذلك إلى الاعتراف بفكرة الجوهر الروحى، أى المادى الذى تصور وجوده شاملا وراء مظاهر الأشياء الخارج جية ويستحيل ادراكه بالحس بل بالبرهان العقلى .

والأمر الذى لاشك فيه أن "لوك" قد دفع الإنسان إلى شأمل ذاته لمعرفة كيف يفكر، ويحلل، وفى هذه الحالة تكون الذات موضوعا لنفسها .

وعلى الرغم من اشارته إلى الأفكار الميتافيزيقية، أو أفكار التأمل فإنه لم يكن على ثقة كبيرة فيها^(١) إذ كانت التجربة الحسية هى مصدر المعرفة ويقول "لوك" : " أن أفكار الاحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة فى العالم المسمى الطبيعى حولنا، فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا كالمقاعد والنوافذ والطرق والأشخاص نرى كل هؤلاء بحواسنا، ومن خلال ضوء معين ترى العين الأشياء كما تشعر اليبدين، بالبرودة والسخونة عن طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التدقيق وهكذا تفعل سائر

(1) Russell. B: History of Western Philosophy , London 1954
p 633.

الحواس التي خلقها الله فينا، ويحدث بعد الرؤية، أو الشعـور
بالأشياء الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا إلى حد انتقال
هذا الأثر إلى مراكز الاحساس في المخ، ثم تنتج "أفكارا" فـي
عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة في الجسم الخارجـي
كحجمه، ولونه، ورائحته، ودرجة صلابته، أو ليونته، وغير ذلك
من أمور " (١)

ومن خلال هذا النص نستطيع أن نتبين أن "لوك" يدعو إلى
التعرف على العالم من خلال الاحساس به، وممارسة أفعال الحواس
كالرؤية، واللمس، والشم، والتذوق وغيرها. ونحن نجد أن هـذا
الموقف يكاد يفترب من موقف "باركلي" في التعرف على العالم
لكن الفرق بينهما يكمن في عدد من المسائل سوف نردها تباعاً.
فبعد أن أثبت "لوك" وجود عالم خارجي من طريق حواسه
يحاول تقسيم كميّيات الأشياء إلى نوعين من الكميّيات أو الصفات
هما: الصفات الأولية؛ وهي الصفات التي يتقوم الشيء بها ولا يكون
له وجود بدونها، وهي تتميز بالثبات كما أنها أساسية،
وملازمة للشيء على الدوام مهما تعرض للتغيير.

ويعرض "لوك" في الكتاب الثاني من المقال (٢) للصفات
الأولية في الشيء، ويعطى مثالا لها: بالشكل والامتداد، والصلابة
بحبة القمح *agrain of wheat* فيقول: "انفسا اذا

{1} Essay, Book 11 ch 8 para 26 p (8)
{2} Ibid, Book 11 Sec CV III Sec 9
p 170.

تناولنا حبة من القمح، وقسمناها قسمين سجد أن كل نصف منها مارال محتفظا بدرجة من الصلابة، والامتداد، ومحتفظا أيضا بشكل معين، وإذا قمنا بتقسيم كل نصف الى نصفين فسنحفظ باستمرار احتفاظ كل جزء بهذه الصفات (الصلابة، والامتداد، والشكل) لذلك فان تقسيم الشيء إلى اجزاء لايزيد أو ينقص من صفاته الاولى الثابتة التي هي ضرورية، ولازمة لوجوده " (١).

أما النوع الثانى من الكيفيات، أو الصفات فهو: الصفات الثانوية وهي عكس الصفات الأولى فهي ليست أساسية، أو ضرورية لبقاء الشيء، كما أنها لاتكمن فيه، أو تلائمه لكنها مجرد قوى Powers تؤثر فينا فتنتج احساسات متباينة عن طريق صفاتها الاولى مثل اللون، والاصوات والطعوم، والروائح، وقد سماها " لوك" بالثانوية لأن وجودها ليس ضرورى فى الشيء فقد توجد وقد لاتوجد (٢)، كما يمكن للشيء أن يوجد بدونها فوجود المقعد مثلا لا يستلزم وجود لون ماكالبنى، أو الأصفر، أو الأبيض، لأن اللون صفة ثانوية يمكن للمقعد أن يوجد بدونها غير أنه لايمكن أن يوجد بدون قاعدته أو أرجله الأربعة فالشكل هنا يعد صفة أولية أساسية ملازمة له بحيث لا يمكن تصوره بدونها.

وهكذا يتضح لنا أن "لوك" يعطى للمدركات الحسية فى العالم المادى صفتين، أو كيفيتين: أولية، وثانوية، تعد الأولى صفات

(1) Ibid ,

(2) Essay. Book II Sec CV III para 12- 13

موضوعية وأساسية يتقوم الشيء بها، والثانية تتعلق بالذات المدركة، ولا تكمن في الشيء، ولذلك سميت ثانوية.

وإذا كان "باركلي" قد نقد "ديكارت" في قبوله للكيفيات الهندسية المكونة من الحركة، أو الشكل، والمقاس والزمّن ولم يعترف بفكرته الرئيسية عن "الامتداد الهندسي" الجامد الذي لالون له، ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة باعتبارها تلقى وجود العالم برمته، وتحيله إلى مجرد امتداد هندسي معقول منزوع الكيفيات. فإنه لم يفتأ أن سدد سهام نقده للكيفيات، أو الصفات الثانوية التي خلصها "لوك" على الأشياء. واعتبرها صفات، أو كيفيات تتعلق بالشيء المادى أيضا، وأن الذات المدركة ينبغي أن تحصل على فكرتها عن صفات الشيء الأولية إلى جانب الصفات الثانوية التي هي فيها أصلا. فليس من المعقول أن يوجد شيء، أو جسم مامتمد ومتحرك لالون له ولا صوت. وكيف نتمكن من ادراكه كاملا وهو يفتقر إلى عدد من الكيفيات المقومة لوجوده ولتكامل فكرته في أذهاننا؟ إن وجود الجسم في مذهب "باركلي" ينبغي أن يكون مصحوب وجوديا وموضوعيا بالكيفيات الثانوية على قدر مصاحبته للكيفيات الأولية.

يقول "باركلي" في تفسير هذا المعنى: "ولكنني أود القول بأن بعض الأشياء، أو شيء واحد يمكن أن يجمع الكثير من الصفات، وهي التفاحة التي تحتوى على لون معين، وطعمم مختلف، ورائحة، وشكل آخر مختلف أيضا وهذه هي بعض الافكار

(المعاني) التى تكون الاشياء مثل الحجر، الشجر، الكتاب الخ. وجميعها أشياء قد تشير ، وتحرك مشاعر الحب ، أو الكراهية أو المتعة ، انها تلك الاشياء اللامتناهية التى تشكل أفكار، وخطوط المعرفة التى يستوعبها الانسان ،والتى تساعده كثيرا سواء فى التأمل ، أو التخيل ، أو التذكر" (١)

ويقصد "باركلى" من هذا النص الإشارة إلى أهمية وجود الصفات الأولية ، والثانوية جنباً إلى جنب فى الجسم أو الشيء موضوع المعرفة ، وهو يعطى مثالا بفكرة التفاحة - على غرار مثال "لوك" فى مرضى الصفات الأولية ، والثانوية - باعتبارها جسم يجب أن يكون حاملا على الصفات الأولية المقومة لوجوده كما يكون أيضا حائرا على الصفات الثانوية التى تمثل جزءا أساسيا من مقومات وجوده حتى يتسنى للذات المدركة الاطاعة به بدقة وكمال وهذا هو السبيل الذى تدرك به الذات وجودها حيث تشبث وجود الأشياء فى مقوماتها ، وأصولها الظاهرة ، والخفية ، الأولية ، والثانوية يقول " باركلى " : " اننى أطلق على الكائن النشيط الذى يستوعب ويدرك ويغطن هذه الأشياء بالعقل أو "السروح" ، أو الذات (٢) ، ومن خلال هذه الكلمات البسيطة يمكنك أن تلاحظ أننى أضيف بعض الأفكار الجديدة للمعرفة ، من حيث ان وجود الفكرة

(1) Principles of Human Knowledge

p 1. p 27 - 28.

(2) " this Perceiving, active being is
What I call mind spirit, Soul
or my Self " .

(المعنى يعنى وجود الشخص ، وامكانية استيعابه " (١)

ومن تحليل هذا النص تتضح لنا الصلة الوثيقة بين اثبات وجود النفس المدركة ، أو العارفة ، وبين الأشياء المدركة في العالم الخارجى " فعندما أقول اننى أكتب الجدول الآن ، فهذا يعنى التأكيد على أنسه موجود وأنا موجود لأننى أرى وأشعر به ، لأنه جزء من دراستى " (٢) .

ان اقبال " باركلى " على العالم ، ومحاولته التعرف عليه إنما قد جعله يخلق على الأشياء صفاتها ، أو كيفياتها الأولية والثانوية بحيث أصبحت الكيفيتان في مستوى وجودى واحد وهذا ما عبر عنه " باركلى " في قوله : " .. ان هؤلاء الذين يؤكدون على حقيقة وجود الشكل ، والحركة وباقي الكيفيات الأولية التسمى تمثل الصفات الاصلية بدون وجود العقل يمكنهم في الوقت نفسه الاعتراف بصفات اللون والأصوات ، والحرارة ، والبرودة ، وجزئيات المادة ، لذلك فأننى أود أن أعرف من ذا الذى يستطيع مجرد أن يعكس أو يحاول استنباط حركة ، أو لون لى فكرة من الأفكار في

{1} Principles : p 28.

{2} The table I write on , I say exists, I see and Feel it, and if I Were out of my study I shou'd say it existed , meaning thereby that if I was in my study I might perceive it, or that some other spirit actually does perceive it.

Principles p 1 - para 3 p 28.

مقله أو يشعر بامتداد أى من الاجسام دون الاعتماد على الكيفيات
الحسية Sensible Qualities " (١).

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا أن الصفات الحسية، أو الثانوية
تتلازم بالضرورة مع الصفات الأولية، ولا تنفصل عنها، ولما كانت
غير منفصلة عنها حتى على المستوى الذهني فينتج عن ذلك أنها
توجد فقط في العقل. وهذا هو المدخل لنظرية المهاسي، وللمذهب
اللامادي عند " باركلي " على ما سيتبين فيما بعد.

(1) Ibid , Para 10 p 33.

(٢) نقد "باركلي" (١) للكيفيات الثانوية عند "ديكارت" و "لوك"

وظهور المذهب اللامادى :

(١) تصور "ديكارت" و "لوك" للعالم المادى :

لقد رأى "ديكارت" و "لوك" أن الكيفيات الثانوية مثل اللون والشكل والرائحة هي من قبيل الصفات الثانوية أو الذاتية من حيث أنها قائمة في ذات الشخص المدرك ، أو الناظر وعلى سبيل المثال :

(١) جورج باركلي George Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) .

فيلسوف إنجليزي متدين ولد في أيرلندا في ١٢ مارس ١٦٨٥ منتحيا لأسرة إنجليزية بروتستانتية ، دخل جامعة دبلن في السادسة عشر حصل على الأستاذية في الفنون ، عين مدرسا بالجامعة ١٧٠٧ لتدريس مواد اليونانية واللاهوت ثم عمل قسيسا ، أهم مؤلفاته "محاولة في نظرية جديدة للرؤية" ١٧٠٩ ، نشر بعدها أهم كتبه "مبادئ المعرفة الإنسانية" يبسط فيه بأسلوب واضح أسباب الخطأ ، وصعوبة دراسة العلوم وعوامل الشك والكفر بالله والالحاد .

وجد "باركلي" في المبدأ التصوري وسيلة لانكار المادة ، والرد على الماديين ، جعل من الله محور لمذهبه في الوجود والمعرفة ، يقول : "إن مذهبه اللامادى قد انبثق نتيجة دراسته لمذهب "لوك" التجريبي ، و "مالبرانش" الدينى فقد اختلف مع "لوك" الذى أنكر موضوعية الأنواع والجناس وآمن بالمعنأى المجردة فى الذهن - فأنكر "باركلي" وجود المعانى المجردة ، والمعارف الجزئية وأقر وجود اسم معين ينطبق على مجموعة جزئيات كما اتفق مع "مالبرانش" ، وخاصة فى مسائل الوجود والمعرفة واليقين .

Copleston, Frederick, A History of philosophy British ph, part II New York 1964 p 9 - 10.

فان المرارة ليست في الجسم الواقعي ، أو المحسوس ، بل في الشخصى الذى يدركه كما أن اللون لايتوفر بصفة أساسية فى موضوع الادراك بقدر ما يكون لدى المدرك للموضوع . وهكذا نفى "لوك" و"ديكارت" أن تكون الصفات الثانوية لازمة لطبيعة الشيء ، ومكملة لمقوماته على غرار الصفات ، أو الكيفيات الأولية .

والحق أن "ديكارت" لما كان قد ذهب إلى الشك فى العالم الحسى وقلل من قيمة الحواس كمصدر للمعرفة ، فقد أنكر معها سائر الكيفيات ، أو الصفات المتعلقة بها ففى مثال الشمعة يقول فى الإشارة إلى الكيفيات الثانوية : " ... لاشئ يبقينا من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس إذ أن ما وقع منها تحت حواس السدوق ، أو الشم ، أو البصر أو اللمس ، أو السمع قد تغير كله ، فى حين أن الشمعة نفسها باقية " (١)

وينطوى هذا المثال لديكارت على إشارة واضحة إلى أن الكيفيات الحسية هى شئ وثيق الصلة بالمدرك ، أو الناظر ، وليس لها صلة بالشئ موضوع الادراك لأن الذى بقى من الشمعة بعد الاقتراب من النار ليس هو شكلها بما يحمله من صفات ثانوية عنها ، وإنما الذى بقى هو الجسم ، أو مقدار المادة يقصد بذلك الامتداد الذى هو الصفة الأولى ، والكيفية الأولية المقومة للأشياء وهو يقصد أمعانا فى التجريد أن يكون الامتداد هو نفسه الذى يتراءى له فلعل حواسه تخدمه فلا يدركه ، كما هو

(١) ديكارت التأملات ، التأمل الثانى ص ١٠٥ .

فى الحقيقة ،قديراه صغيرا أو كبيرا،بعيدا أو قريبا،وقد تؤثر فيه حالته النفسية الداخلية فلا يراه بوضوح ،أو يتجاهل وجوده لاشعوريا .. لكنه فى جميع هذه الاحوال يرى من النظر أو تناول الامتداد الحسى أو المادى - للأسباب السالفة - لكنه يتناوله فقط باعتباره ادراك ذهنى و" تصور مجرد" خال من أى أثر للمادة أو الحس لانه يرى أن الركون إلى الحواس فى تحصيل المعارف هو موضوع منوط بالمجازفة ،لأن موضوعات العالم الحسى المادى محل تغيير، وتبدل ،ومصدر وهم ،وخداع لانستند أحكامها إلى الأفكار الواضحة المتميزة ومن ثم فلا نصيب لها من الدقة ،واليقين.

وكلما تراجع الانسان عن العالم ، كلما تحررت أحكامه من أغلال المادة الجامدة المتغيرة ، و ازداد نصيب أفكاره من الوضوح والجلاء " فالامتداد العقلى" هو الكيفية الأولى، أو الصفة الجوهرية للموجودات المادية التى تتميز باليقين لأنها تستند إلى فكرة واضحة متميزة ، " ذهنية" متجردة من علائق الحس .

يقول "ديكارت" فى مسألة خداع الحواس : " لكن كثيرا من التجارب قد قوّضت شيئا فشيئا كل ما كان لدى من ثقة فى الحواس لأنى لاحظت مرات كثيرة أن الأبراج التى كانت تلوح لى مستديرة عن بعد إنما تلوح لى مربعة عن قرب وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الابراج تبدو لى تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل...." (١)

(١) ديكارت : التأملات . ت عثمان أمين التأمل السادس ص ٢٤٦ .

ومن خلال هذا النص نتبين إشارة الفيلسوف الى خداع الموجودات الحسية في العالم المادى ، فالموجودات الموضوعية لا تعطينا للدهن ولا للحى صورة عن حقيقتها أو عما تبدو عليه فى واقع الأمر وهذا ما حدا بديكارت الى انكار أية معرفة آتية من الواقع الموضوعى ~~مستندة على~~ للمدركات الحسية - واقتصر الموضوعية فى تميزه على موضوعية ~~بعض~~ الأفكار الذهنية المتميزة بالجلاء والوضوح .

وأكثر من ذلك فان "ديكارت" لم يفتقر على الشك ~~فلسفى~~ أحكام حواسه فحسب ، بل تعدى الأمر الى الشك فى أهواله النفسانية المتعلقة بحواسه أو - على حد تعبيره - بالأحكام المبنية على الحواس الداخلية وهو يصرح بذلك فى تساؤل له فى النص نفسه فيما يول: ... اذ هل هناك ما هو أعمق ، والحق بالنفس من الألم ؟

ومع ذلك فقد تعلمت فيما مضى من بعض الأشخاص الذين كانت أدرعهم ، وسبقناهم مبنية انه كان يلوح لهم أحيانا - أنهم يحسون ألما فى الجزء المبتور من أجسامهم ، وهو الأمر الذى دعانى الى التفكير أنى لا أستطيع أيضا أن استوثق من وجع ذى حقيقى فى أحد أعضاء جسمى ، وان أحسست فى هذا العضو ألما (١) ويبلغ الشك الديكارتى ذروته من خلال هذا النص الذى يتهافت به على الشك فى الاحساس الداخلى للإنسان ، والذى يرى الفيلسوف من خلاله ان الألم المتصاحب للجسد ، والذى هو على حالة عميقة وشيكة بالإنسان من تدبده أحيانا . فقد يلوح للمعطلين أنهم يشعرون ألما ~~تدبده~~ أعضاءهم المبتورة فكيف يحدث ذلك إن لم تكن الاجسامات التى تدبده

والملازمة للنفس تخدم أيضا ، لأنها تتعلق بالجسد ، وتعبّر عن حالاته من اللذة والألم . ان هذا الموقف الذى ساقه الفيلسوف قداًدى به إلى رفض معارف الحس ، والحالات النفسية المصاحبة للبدن ، والعودة إلى تلمس اليقين فى تهورات العقل المجردة ، وأفكاره الواضحة المتميزة . وإذا بحثنا فى موقف " لوك " من مسألة الكيفيات ، فسوف نجده يتأدى إلى عالم الموجودات من خلال خلع الصفات الأولى والثانوية عليها والعالم عند " لوك " مدرك بالاحساس الذى هو مصدر المعرفة الوحيد بحيث لو فقد الإنسان حاسة من حواسه فقد علمه بما يقابلها من المحسوسات

وقد صنف " لوك " الأفكار الموجودة فى العقل إلى نوعين يرجع كل منهما إلى التجربة التى تعتمد على الملاحظة وهى نوعان أحدهما خارجية External موضوعية Objective مصدرها الحس Sensation (١) ، والثانية داخلية Internal ذاتية Subjective مصدرها التفكير Reflection . وهذا لا يعنى أن الأفكار الموجودة فى العقل ترجع إلى المصدر الأول دون الثانى بل ترجع إلى المصدرين معا فجميع الأفكار تتكون نتيجة التجربة الخارجية والتأمل الداخلى .

ولما كانت للتجربة مكانتها الأولى فى مذهب " لوك " ولمسا كانت الأفكار محصلة لاجتماع تجربة الحس وتأمل الذات (٢) كانت التجربة الحسية المنطلق الرئيسى لهذا المذهب فقد ردت المعرفة برمتهما إلى الحس .

(1) Essay Book 11 chap. 23 p 178.

(2) Ibid.

وعندما رد "لوك" المعرفة إلى الحس فقد تصور أن العقل صفحة بيضاء يكتب عليها الحس والتجربة بآلاف الطرق (١) فالعقل صفحة بيضاء خاوية تماما من أي كتابة عليها وخالية أيضا من أي أفكار، ويستطيع الإنسان أن يملأ هذه الصفحة الخاوية بما تمده به حواسه من أفكار عن العالم الخارجي. بهذا الموقف المستند إلى ممارسة الخبرة الحسية والرتك إلى المعارف التجريبية في تكوين أفكار العقل نجد أن لوك يخالف البداية الحقيقية لمذهب "ديكارت" فهو يثبت ما شك فيه الشك، ويهتم بمن أعرض عنه، ويبتدىء منهج معرفته من اتجاه مخالف تماما المخالفة لما نهج عليه "ديكارت".

ولكن هل معنى هذا القول أن المسافة شاسعة، والحين كبير بين هذين المذهبين ؟

إن البداية تبدو مختلفة، والمنهج يبدو مغايرا فشتان بين فيلسوف يرفض الحواس، ويرتاب منها، وآخر يقبلها مصدر للمعرفة ومحا للثقة واليقين. الموقفان مختلفان تماما . وعلى الرغم من أن "لوك" قد رفض تصورية "ديكارت" وتجريدياته، كما رفض نظريته على المعارف، والأفكار الفطرية، وأقام مذهبه التجريبي بعيدا تمام البعد عن التصورات، والتجريديات التي غالى "ديكارت" فيها . بيد أنه، وبنتائيره للمصدر الشك من مصادر الخبرة الحسية، وهو المتعلق بأفكار التامل (الاستبطان) يكون قد تعلق بأهداف المذهب العقلي في تحييد وعي منه، ولم يمسألا

وقول "لوك" بالبدا من التجربة لا يضاد العقل، ولا يلغى دوره الرئيسى فالمبتدىء بالتجربة، المستخدم لحواسه مصدرا للمعرفة لا يغتسرف المعارف من المحسوسات، كما هي عليه فى واقع الأمر، ولو كان الأمر كذلك لتلاشى دور الذهن بل لتلاشى لفظ "الأفكار" من قاموس المعرفة عند "لوك".

إن المعارف المستمدة من الحواس تمر خلال استيعاب الإنسان لها بعمليات ذهنية دقيقة، ولا تقوم الحواس منذ البداية إلا بدور الوسيط الذى ينقل صور المدركات الحسية إلى ملكة العقل النقدية، التحليلية، التركيبية التى تعمل عملها فى الأفكار عن طريق ملكات التذكر، والتخيل، والتفكير وغيرها من القدرات، والملكات الذهنية. فقول "لوك" بخلو العقل إلا من أفكار الحواس لا يعنى الغناء قيمته الموضوعية، أو التقليل من دور قدراته الفعالة فى مجال المعرفة. فالعقل لا يقف سلبيا إزاء المعارف المنقولة له عبر قناة الحس لأنه يتفهم استعدادات كبيرة وعمليات دقيقة من تذكر، وتخيل، وتصور، ومقارنة، كما ينطوى على قدرات كثيرة كالقدرة على التبسيط والتركيب، والتشخيص، والتجريد، وليست كل هذه العمليات من قبيل الأمور المكتسبة مع الأفكار الناتجة من الخبرة الحسية، بل إنها أمور عقلية نبعث من طبيعة العقل ذاتها، وتفاعلت مع عملياته الدقيقة الفعالة.

بقى لنا أن نسأل كيف يتسنى للأشياء المادية التى تحسها حواسنا ونشعر بها أن تتحول إلى مجرد أفكار فى أذهاننا؟

يقول "لوك": إن أفكار الاحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا كالمقاعد، والنوافذ والطرق، والأشخاص، نرى كـل هؤلاء بحواسنا .

ومن خلال ضوء معين تبصر العين الأشياء، كما تشعر اليدين بالبرودة، والسخونة عن طريق اللمس، ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التدقيق . وهكذا تفعل سائر الحواس التي خلقها الله فينا (١) .

ويحدث بعد الرؤية ، أو الشعور بالأمور الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا فينتقل هذا الأثر إلى مراكز الاحساس في المخ، ثم تنتج "أفكارا" في عقولنا مستمدة من العقائد الحسية الموجودة في الجسم مثل حجمه، ولونه، وطعمه، ورائحته، ودرجة صلابته ، أو ليونته وغير ذلك من أمور .

ومن الملاحظ أن الدور الهام الذي يوليه "لوك" للعقل إنما هو تيار ديكارتى خفى يكمن في ثنايا منهج التجربة الحسية عند "لوك"، ودليل ذلك أن الأفكار المستمدة من الحواس والمدرجات الحسية الخارجية لا قيمة لها، ولادورة بالمرحلة سالم تمر هذه المعارف بتجربة التأمل الباطنى عن طريق العقل .

وجدير بالذكر أن إضافة "لوك" لعامل الاستبطان، والتأمل في عملية المعرفة قد خفف من تأثير النزعة الحسية في مذهبه، كما فصل بحسب بينه وبين مذاهب الفلاسفة الحسيين .

(١) Essay, book 11 ch. 8 para 26 p. 181.

ويرى "لوك" أننا لا نستطيع تفسير عملية الاستبطان أو كيف تنتج الأفكار في عقولنا بصورة واضحة ، لأن هذه العملية تعزى إلى الله وتتم بفضلها وينصح بعدم الخوض في مسائل أعلى من مستوى معرفتنا الإنسانية يكفي فحسب أن نعرف كيف تتكون الأفكار في عقولنا دون الخوض في مسائل فسيولوجية " سيكلوجية " يختص بها علم النفس والفسيولوجيا أكثر مما تتعلق بمجال الفلسفة . وجدير بالذكر أن موقف "لوك" من تكوين الأفكار في العقل ونصيحته بعدم الخوض في معرفة أسبابها ، ومكوناتها ، وفي عملياتها المعقدة إنما تعد إشارة خفية منه إلى وجود علة أسمى تسببت في إيجاد الأفكار في عقولنا . وساعدت في مراحل اكتمالها بحيث لا تستطيع قدراتنا المحدودة الاحاطة بالقوة والقدرة الكامنة وراء عمليات العقل ، ونشاطه الذي تنتج عنه أفكار محددة ودقيقة عن العالم المادى . ومن جهة أخرى فإن هذا التبريح بحدود قدراتنا وبوجود قدرة تسمو علينا ، وعدم التفسير الواضح لعمليات ونشاط الذهن إنما يشير إلى دور مستتر لئله في عملية المعرفة ، وهو بدون شك موقف رئيس لاسيما وأن كمال الفكرة ، ووضوحها لا يتأتى إلا بعد مرحلة مرورها بالعمليات العقلية التي يرجع نشاطها وقدراتها إلى قوة أكمل منا ، وأسمى من طبيعتنا وأقدر على فهم طبيعة هذه العمليات .

وإذا كان "لوك" وهو يؤسس مذهبه الدرس التجريبي قد أنكر في أولى خطواته وجود المبادئ والنظريات الفطرية وهاجم أتباعها (ديكارت - ليبنتز - وغيرهم ٠٠٠) فجعل العقل صفحة

بيضاء خاوية ، واعتمد على خبرة الحس والتجربة في تحصيل المعارف ،
فانه في مجال حديثه عن مصادر المعرفة العقلية - وخاصة ما يتعلق
منها بأفكار التأمل باعتبارها المصدر الثاني للمعرفة بعد أفكار
الاحساسات - يشير دون قصد إلى نوع من الحدس الباطني وهو فـسـ
هذا الموقف المستتر تحت وطأة الحس والتجربة نراه في وجـه
ديكارتى خفى كان قد انتهى إليه بحكم التطور المنطقي لمذهبه .
ولعل " لوك " كان يقصد من وراء ذكر هذا المصدر ابراز القدرة
الالهية العليا التي تتمثل في المرحلة الاخيرة والنهائية من مراحل
المعرفة . وهنا فنحن نتساءل عما إذا كان هناك وجه شبه خفى
بين موقف "ديكارت" من دور الاله في المعرفة الواضحة المتميزة
التي يكفلها "الضمان الالهي" وبين موقف "لوك" خاصة فيما ذكره
عن المصدر الثاني والرئيسي للمعرفة التجريبية (مصدر الحدس الباطني)
ودور "الفضل الالهي" في صياغة أفكار الخبرة الحسية .

(ب) موقف "باركلي" من المعرفة بين تصورية "ديكارت"

وتجريبية "لوك" :

تعد الفلسفة اللامادية رد فعل طبيعي للمبدأ الديكارتى ،
الذى يقرر : ان الذهن لا يعرف الاشياء مباشرة وعلى هذا النحو
قرر "باركلي" أن الاشياء تعرف بمعانيها ثم غالى في هذا الموقف
التصورى إلى الحد الذى لم يحل معه الاشياء إلى معانى بل أحال المعانى
أشياء ، وهذا ما سوف يتضح لنا عند عرض مذهبه .
فبعد أن عرضنا لتصور "ديكارت" ، و"لوك" في العالم . نسرد

الإشارة إلى النقد الذى وجهه "باركلى" إليهما والذى انحصر بصفة خاصة فى موضوع "الكيفيات الشانوية" وهو يتساءل: فى مبادئ المعرفة البشرية " عن قبول "ديكارت" للكيفيات الهندسية الممثلة فى الشكل والحركة والمقدار، والزمن فرأى أن هذه الأجسام لا تمثل أكثر من امتداد هندسى جامد لالون له، ولا صوت، ولا طعم، وهكذا يرفض "باركلى" هذا الامتداد الديكارتي الجامد لأنه يلغى وجود العالم، ويقول فى هذا الصدد: " دعنا أولا نتفحص الرأى الذى بحوزتنا، والذى يبرهن على أن الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة، وأن المادة هى الأساس والدليل الذى يؤيد وجود الامتداد، لذلك أرجو منك أن تفسر لى ما سأدا نعلمه بقولنا: أن المادة تبرهن على الامتداد - فتبادر أنت بالقول بأنك ليس لديك أدنى فكرة عن المادة، ومن ثمة لن تستطيع وصفها " (١).

ومن تحليل هذا النص يتبين مقدار النقد الذى يوجه إلى فكرة الامتداد عند "ديكارت" ويفهم منه أن "باركلى" لا يعترف بوجود ما أسماه "ديكارت" "بالامتداد" وأن هذا الشيء لا يجوز البرهنة على وجوده انطلاقاً من المادة " إذ كيف يمكن البرهنة على وجود الامتداد من خلال " المادة " التى لم تعرف بعد تمام المعرفة، ولا يمكن وصفها، أو البرهنة على وجودها " وإذا كان هذا النص ينطوى على نقد مبرهن، ومحكم ضد فكرة الامتداد الديكارتي بما ينفى معها وجود الامتداد بكيفياته الهندسية ويحس فيها أيضاً بيزوغ فكرة اللامادية.

أما " لوك" الذى ذكر وجود كيفيات ثانوية فى الاشياء تتعلق بذواتنا ، وتساعدنا على الادراك فانه من الخطأ أن ننسب إلى الذات وحدها هذه الكيفيات لانه لو حدث ذلك لانتفى وجود الاشياء الفعلية، وكيف يمكننا أن نتعرف على الاشياء، ونصدر أحكاما عليها، من مجرد وجود كيفيات أولى ملازمة لها ومعنى ذلك أن الصفات الأولية مستقلة " عن تأثير الذات لانها خاصة بالموضوعات فى موضوعيتها ، بينما أن الصفات الثانوية وثيقة الصلة بالذات معتمدة عليها ، وهذا ما ذهب اليه "لوك" وما فنده "باركلي" حين قال ان الصفات الثانوية لها من الأهمية بالصفات الأولية تماما لانها تفيد فى معرفة الشيء وكيف نتمكن من معرفة شيء من مجرد صفاته الأولية فحسب كيف يتسنى لنا معرفة الانسان بالتحديد ، أو الحيوان أو شيء آخر فلكي يكون لشيء وجود واقعى لابد أن يكون متصلا بصفة معينة . سواء فى اللون ، أو الحجم، فإذا عرفت انسانا ما فمن الضروري انى لكى أعرفه بدقة أن أعرف شكله ، ولونه ، وطوله ، وحجمه ، وإلا فكيف أستطيع أن أميز بينه ، وبين غيره . أو أن أثبت وجوده الموضوعى، فبقدر ما تسهم الصفات الأولية فى تحديد، وتقوية اسم الشيء فان صفاته أو كيفياته الثانوية تعد أيضا على نفس مستوى الأهمية لأن الوجود الموضوعى للشخص ، أو للشيء يستند إليها . يقول "لوك" ثم كيف نقول بأن اللون ، والظلم ، والرائحة ، صفات ثانوية لتعلقها بالانسان، أو الشخص العدوك . فالطعم الحلو هو فى مذاق المتذوق والطعم المر كذلك ، فالاشياء منزوعة الكيفيات

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للصفات الثانوية فإن نفس هذا الحكم يمكن أن يطبق على الصفات الأولية أيضاً مادام الإنسان هو مقياس لبعض الصفات الهامة في الشيء كالحلاوة، والمرارة، واللون والرائحة. فكيف أتتفق من حجم شيء ما في حالة القرب أو البعد عنه. إن المقدار الذي يبدو من بعيد صغير قد يظهر كبيراً عندما نقترب منه، وما هو متحرك في خط مستقيم قد يبدو في شكل كروي، أو دائري، وكذا الحال بالنسبة للسرعة والبطء، وعلى هذا النحو تصبح الكيفيات الأولى على نفس المستوى النسبي للكيفيات الثانوية. إن أشياء العالم المادي هي مصدر المعرفة بجميع كيفياتها يقول "باركلي": "إنك لا يمكن أن تتخيل الجسم، أو الهيكل الإنساني دون الأطراف والأعضاء ولا يمكن أن تشم رائحة وردة ليس لها وجود، وهنا فلا يمكنني القول أنني أتصور لكن أقول أنني أشعر ويجب لذلك أن أستخدم أي من حواسي التي تساعد في الإدراك الحسي. ومن ثم فأنني لا يمكن أن أتخيل، أو أجزم بوجود أشياء لا وجود لها، وبعيدة كل البعد عن متناول العقل البشري فلا يمكن للعقل أن يتصورها أو يتمثلها لبعدها عن الحقيقة الحسية" (١). وهكذا يقرر "باركلي" أن العالم مجموعة أفكار، وأن الأشياء لا توجد سوى بالقياس إلى عقل يدركها فتتحول إلى أفكار. ولا يعني ذلك أن ثمة اتجاهها للعقلانية في هذه الفلسفة لأن العقل يبدأ من الفكر ومن ذاته، بينما فلسفة "باركلي" اللامادية تبدأ من الواقع الذي تمنحه

(1) Principles, Part -1- para 5.

كيفية، وصفاته الأولية، والثانوية .

وإذا كان "باركلي" يقبل الكيفيات الأولية، والثانوية فما هو موقفه من الجوهر . وهل يقبل بوجوده . الحق أنه يؤكد على وجود الكيفيات الحسية التي تمنحنا الافكار التي لا تتأثر بوجود الجوهر .

وفي حين قرر "ديكارت" أن الامتداد هو جوهر المادة ، والفكر هو جوهر النفس نجد أن "لوك" يخطر إلى قبول فكرة الجوهر لتكون حاملا للصفات الأولية أو الثانوية، ولما كان تحصيل المعرفة يحدث عن طريق الكيفيات بنوعيتها بحيث لا حاجة إلى الجوهر في هذه العملية فقد قرر "لوك" أن فكرة الجوهر غامضة مجهولة . (١)

يقول "لوك" : " الجوهر ~~منه~~ " فكرة مجهولة تفترض فحسب ليكون حاملا للكيفيات المختلفة التي لا يمكن أن توجد بدون محور ، أو حامل upholding وهو ما نسميه بالجوهر (٢) والحامل الذي يقصده "لوك" بالجوهر، حامل الكيفيات المختلفة غامض مبهم يفترض لاحتياج الصفات إليه يقول "لوك" :
إن من يسأل نفسه عن فكرة الجوهر فلن يجد في نفسه إلا افتراض فحسب شيء لا يعرفه إلا على أنه دعامة لهذه المفاهيم التادرة على أن توجد فينا الافكار البسيطة " (٣)

(1) Essay Book 2 ch 24 para 4 p 392

(2) Ibid . ch 23 para 2 p 392

(3) Ibid .

وتبدو فكرة "لوك" عن الجوهر غير متسقة مع مذهبه الحسى التجريبي ، ومع ذلك فهو يرجع معرفتنا بالعالم الطبيعى إلى الادراك الحسى الذى لا يتأكد فى نظره بدون وجود جواهر تحمّل الصفات الحسية التى ندركها والتى تؤكد وحدة موضوعات المعرفة .

(ج) المذهب اللامادى عند "باركلى" وأثر الفكر الديكارتي:

فى ضوء مذهبي "ديكارت" و "لوك" وتصوراتهم عن الكيفيات والجوهر ومصادر المعرفة . يؤسس جورج باركلى "فلسفته اللامادية (Immaterialisme) والمادية هي المذهب الذى ينكر المادة ويسلبها بقدر ما يقرر الروح والعقل .

وانكار المادة لازم من المبدأ التصورى الذى يقرر أن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعانى دون الأشياء . (١)

يقول "باركلى" ان وجود الوجود هو أن يدرك أو أن يدرك " فالدرك هو المعنى أما غير المدرك فلا وجود له . والمادة ففى تصور "باركلى " معنى مجرد لا يمكن تصوره بدون الكيفيات

ومن الأدلة التى ذكرها "باركلى" فى رسالته " نظرية جديدة فى الرؤية " "Essay Towards a new Theory of vision "

لأثبت عدم ادراكنا للمادة هو دليل الرؤية حيث يبين أن البصر لا يدرك بذاته المقادير والأوضاع والمسافات لأن المسافة مهما كبرت ، أو صغرت لا تمثل أكثر من نقطة واحدة من الشبكية

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٥٩ .

فالبعد لا يدرك المادة في حقيقتها الموضوعية ، بل كل ما يدركه هو العلامات أو الدلائل على المسافات ، والأوضاع والمقادير (١) .

ويرى "باركلي" ان ادراك الصفات الأولية انما يرجع إلى حاسة اللمس بحيث ينشأ من تكرار ممارسة حاسة اللمس تقارن بين المدركات اللمسية وبين بعض الاحساسات البعدية ، بحيث ينتج عنها أمرين هما : الاختلافات الحادثة في الأصواء والألوان والاحساس العفلى الناتج عن حركة العينين ومن ثمة يستطيع الانسان بحكم تعودده على هذين الأمرين قادرا على معرفة المسافات ، وتقدير أوضاعها ، واطوالها (٢)

ومن المستغرب أن تتمور أبصارنا للكيفيات الملموسة في حين أننا نستنتجها من خلال الكيفيات المبهمة (التي هي بمثابة العلامات عليها) .

وهكذا ينكر "باركلي" وجود العالم المادى برمته حينما يستعيف عن كيفيات المادة الماثلة أمام البصر علامات أورموز تدل عليها . يقول فى هذا الصدد: " ان المبادئ التى وضعتها لاتتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والحقيقية فى هذه الطبيعة التى تخفى معالمها من هذا العالم شيئا فشيئا . ورغم ذلك فلا تتلاشى الافكار التى تبرهن أن الافكار بياقية فى العقل ، وهذا العقل لم يفكر قبل الآن فيما قد يحدث للشمس ، والقمر والنجوم ؟ " - وماذا نرى فى المنازل ، والانهار والجبال ، والأشجار

(1) Principles , para 43 p 50

(2) Ibid para 44 p 51.

والاحجار، أو حتى في أجسادنا؟ هل تصح هذه الأشياء مجرد ضرب من الخيال؟" (١)

ويعبر هذا النص عن تحويل اللامادية للمعاني إلى أشياء حيث يشير فيه "باركلي" إلى ضرورة زوال العالم المادى، والطبيعى بما يحتويه من أشياء، وكيفيات، لكن العقل يظل إلى الأبد محتفظاً بآفكاره التى يحولها إلى أشياء، بينما يصبح العالم المادى ضرب من الوهم، والخداع.

ويرى "باركلي" ان الناس تخطئ عندما تنظن في وجود نسبة بين الامتداد المبصر، والامتداد الملبوس لشيء ما "غير أن الحقيقة تطلعننا على أن معانى اللمس، والبصر شيان متمايزان متغايران وليس بينهما ارتباط ضرورى" (٢) وما العلاقة بينهما إلا على سبيل التقارن التجريبي، ودليل ذلك "أن معانى البصر حين تعرفنا المسافة، والأشياء القائمة عليها لاتدلنا في ذلك على وجود أشياء على تلك المسافة لكنها فقط تنبهنا إلى ما سوف ينطبع في عقولنا من معانى، أو احساسات اللمس التى تنتج عن أفعال معينة" (٣) وإذا افترضنا أنفسنا بدون هذه التجربة فأننا نصبح كالعميان الذين أبصروا فجأة وأخذوا يتحسسون المادة" (٤).

(1) Principles, p I p 46.

(2) Ibid : 43 p 50 - 51 .

(3) Ibid .

(4) Ibid .

لذلك فان معانى اللبس ذاتية شأنها شأن سائر المعانى
الآخري يقول "باركلى": ان انكار المادة لايعنى انكار الاشياء
فى حقيقتها المادية لاننا على عكس ما يفعل "ديكارت" ندركه
المحسوسات ، ونقبل على العالم لانك فيه ، ولانرفضه . "فانه من
العبث الطفولى أن يتصور الفيلسوف وجود المحسوسات محل شك
الى أن يبرهن عليها بالضمنان الالهى" المصدق الالهى " .

ويستطرد "باركلى " مهاجما للمذهب الديكارتى فيقول:
"ولو اننى قبلت هذه المسلمة لكنت قد شككت فى ذاتى نفسها
لأن معنى شكى فى وجود الاشياء يستلزم بالضرورة شكى فى وجود
ذاتى أيضا ، وهذا مستحيل لانى حين أدرك العالم وأثبت وجوده
بحواسى أكون فى الحال موجودا ، ومتواصل الوجود فيه .

نحن نعرف الاشياء كما هى فى الواقع ولنا القدرة أيضا
على التمييز الحاسم بين ما هو محسوس ، وما هو متصور ، بين ما
هو موجود وما هو متخيل ، ولما كان الادراك الحسى هو وسيلة
التعرف على العالم ، وإثبات الذات فان الاحساسات تعد أكثر تماسكا
وانتظاما من الصور وهو ما يدعم قيام العلم الطبيعى الذى هو
تفسير الظواهر (المعلومات) بأخرى (العلل) .

(١) العالم المنظور فى تصور "باركلى":

هكذا انتهى " باركلى" فى عرض فلسفته اللامادية إلى
أن العالم مجموعة أفكار مرتبطة لامتناهية العدد يرمز بعضها
الى البعض الآخر ، أو يكون علامة عليه .

والحق انه لما كانت الافكار هي الموضوعات ، وبالتالي هي العالم فانها لايمكن أن تظل منفصلة بعضها عن البعض الآخر بل من الضروري أن تنتظم ، وتترابط فيما بينها ، ويمثل بعضها علامات أو رموز على البعض الآخر ، يقول باركلي : نحن لاننكر الافكار المطبوعة على الحواس ، لكننا ننكر أن تكون هناك أفكار قائمة بدون العقل الذي يتمثلها" (١)

والافكار التي تشكل العالم ، أو تكونه لابد لها من عقل يتمثلها ويرتبط بعقل آخر أسمى منه خلال هذا الادراك (٢) هذا العقل الاسمى هو الذي يرسل هذه الافكار التي تمثل لغة تخاطب بها العقل الانساني.

ولما كانت فلسفة "باركلي" اللامادية قد ارتبطت عن كتب بفلسفة "لوك" ، خاصة بعد نشر مؤلفه الأخير "بحث في الفهم الانساني" مقررًا أن الافكار علامات على الاشياء (٣) وأن الفلسفة في حاجة ملحة الى مقدمة ضرورية في علم العلامات وكان هذا الكتاب لوك هو نقطة البداية للكتاب الذي ألفه "باركلي" عن "نظرية جديدة في الرؤية " يقول الاستاذ الدكتور علي عبدالمعطي: " ان كتاب "باركلي" عن الرؤية لا يعد تمهيد الكتاب المبادئ كما ظن كثير من مؤرخي الفلسفة بل بالعكس تطبيقاً أولياً لنظرية "باركلي" في العلامات ، فلقد وجد "باركلي" في تحليله للبصر ،

(1) Principles: para 90 p 81.

(2) Ibid para 147. p 120

(3) Copleston, A History of philosophy V 5. Part 11.

وللدراك البصرى للعالم الخارجى - وجد - تأييدا تجريبيا لنظريته الفلسفية الكاملة" (١) .

ويبحث كتاب " نظرية جديدة فى الرؤية " فى حاسة البصر فيرى أن الموضوعات الأولى ، والمباشرة للبصر هى الضوء ، والألوان وأيضا المسافات ، والمقادير ، والأشكال ، والحركات ، والأماكن وهنا تصبح المعطيات الأولى ممثلة فى الضوء والألوان ، والثانية فى المسافات ، والأشكال ، والمقادير . والإنسان يستعين دائماً بالمعطيات الأولى للبصر فى ادراك المعطيات الثانية أى فى تقدير المسافات ، والمقادير ، والأشكال . لأن العين تعجز عن تقدير المسافة ، أو المقدار ، أو الشكل فى ذاتهم . (٢) لكنها تسدرك تقديريا فقط فى ضوء المعطيات الأولى ، فالمعطيات الأولى هنا تعد علامات على المعطيات الثانية من حيث أن ادراكات البصر ما هى الا علامات أو دلائل على مسافات ، أو أوضاع ، أو مقادير .

(٢) دور معطيات البصر ، واللمس فى ادراك الأشياء :

على ضوء ما سبق ينتج لنا أن "باركلى" يهزى ادراك الأشياء إلى معطيات البصر ، واللمس فما معنى أن أقول أن هذا شيء مربع أو هذا شيء مستدير أو غير ذلك - على حد قول "باركلى" - وهل يمكن لنا وصف شكل أو مقدار لشيء ما فى غير ضوء ندركه من

(١) على عبدالمعطى محمد: تيارات فلسفية حديثة . دارالمعرفة

الجامعية ١٩٨٤ ص ٤٠٥

(2) Principles : para 42 p 50.

خلاله أى نراه ، ونلمسه ، ولو أننا تحسنا أى شكل هندسى فوجدناه على سبيل المثال : مربعا أو مثلثا أو دائرى الشكل ، لتبين لنا هذا الشكل بفضل البصر ، وفى مجموعة ضوئية معينة (١) .

ومن هذا المنطلق يتبين لنا أن ادراك الاشياء انماياتى نتيجة لاجتماع هذين النوعين من المعطيات (البصرية واللمسية ، ولا يمكن من جهة أخرى أن يكون هذا الاجتماع متكاملا ما لم تجتمع هاتان المعطيتان اللتان تنتجان عنهما أن تصبح أفكار البصر (فروست ضوئى معين) علامة ، أو دلالة على أفكار اللمس (السدى يفعلها الانسان بيديه) .

وجدير بالذكر أنه يستحيل علينا رؤية أى شكل من الاشكال ما لم تحدث من خلال وسط ضوئى معين ، فكيف يتسنى لنا الاحساس بحجم ، وطبيعة ، او حتى لون ، أو مسافة شيء ما ، فى وسط مظلم ، أو بدون استخدام حاسة الابصار ، وهنا يصبح التعاون والتأذر بين معطيات البصر ، واللمس من عوامل نجاح الادراك الحسى ، وبالتالي تقدم العلم الطبيعى من حيث ان " موضوعات الحاسة الواحدة تمثل رمزا ، وعلامة توحى الى الذهن بموضوعات حاسة أخرى " (٢)

وتساعد التجربة من جهة ، والتعود من جهة أخرى على تشكيل الادراك الحسى (٣) وفق هذا التأذر فتعودنا الرؤية فى النور

(1) Ibid para 44 p 51.

(٢) يحيى هريدى : باركلى ، ص ٤٩ .

(3) Principles , para 59 p 61.

وتجربتنا عن الادراك اللمسى من خلال الادراك البصرى واحكامنا
عن ممارسته فى وسط معتم.

وبالاضافة الى عنصرى التجربة ، والسعادة يشير "باركلى"
الى وجود عنصر ثالث على غاية من الاهمية فى موضوع الادراك،
هو الانتباه الذى يبنى تنبه العقل فى ادراك العالم الخارجى
فالعقل يجرى الاشياء من الالوان والاشكال، والمسافات، والامتداد
ويحياها أفكارا " (١)

وهذا الانتباه ، أو الفعل الصادر من العقل والمصاحب
لادراك العالم الخارجى المستند الى خبرة التجربة والعادة هو
ما يدعى ، ويعمق من فعالية نظرية العلامات " (٢)

وهكذا يتبين لنا : اننا أمام دلائل، أو علامات بعدية
تدل على اللمس ، وعلامات بصرية تشير الى أفكار اللمس ، تصدر
الاولى نتيجة الخبرة التجريبية، والعادة ، أما الثانية فتأتى
نتيجة الانتباه (فعلا ذهن) ولما كان من الممكن اعتبار الأفكار
- لغة - بناء على ما تقدم - فاننا نصح أمام مبدأين
أحدهما تجريبى للغة العالمية، والآخر عقلى لها. "مثلا فى لغة
العقل التى ترى الاشياء فى تجريداتها ومعانيها" (٣) ومن منطلق
اللغة العالمية ، وشمولية الأفكار (٤) ، يفسر "باركلى" نفسى

(1) Ibid para 87 p 78.

(2) Copleston: A History p 45.

(3) Principles : para 88 p 79.

(4) Ibid para 69 p 68.

" مبادئ المعرفة البشرية " كلية الافكار النابع من كلية الوجود ، فالافكار فى تصويره ليست جزئية منغلقة على جزئيتها لكنها تشير إلى افكار أخرى ، ومن شمة فهي فكرة مفتوحة لانها تشير إلى افكار أخرى وتصبح علامة عليها ، وهنا يتصور "باركلى" فكرة " العلامة الكلية " والمقصود بها أن الوجود ، والافكار ليسا جزئين بل يتسمان بالطابع الكلى .

ولما كان الوجود متميزا بالكلية ، والعمومية ، والشمولية ، فالافكار فيه ممكنة . أو موجودة فيه بالقوة - على حد تعبير أرسطو - ويلعب الانتباه (عمل العقل) دوره الفعال فى تطبيق هذه الكلية وتوسيع مجالها على العالم إذ بفضلها يتعدى الانسان حدود الافكار الجزئية ، ويصل إلى الكلية . فمثلا : يجعلنا الانتباه نتعدى حدود المثلث الجزئى إلى فكرة المثلث الكلى .

فالانتباه هنا هو الطريق إلى العلامة الكلية (١) - وهو تجاوز عالم المدركات البصرية ، واللمسية إلى عالم الفكر الشامل ، هو تجاوز مرحلة الادراك الحسى ، والتسامى إلى ادراك الكليات دعامة العلم الطبيعى ، والنظرى ، يقول "باركلى" : " يتعلم الانسان قواعد الطبيعة عن طريق الممارسة ، أو المران فيتعلم قراءة لغة الطبيعة بدون الخوض فى فهمها . . . وهكذا يحس الانسان عندما يفتح الجزء الخاص بالطبيعة أن يدرك مقدار كرامة ، وعظمة العقل الذى يصل إلى الظواهر الخاصة بالقواعد الكلية أو القوانين الكلية للعالم الطبيعى " (٢)

(1) Principles , para 108 p 92

(2) Ibid .

(٣) وجود النفس:

يرتبط موقف النفس عند "باركلي" ارتباطا وثيقا بالعالم الطبيعي . فدراستها كما بين في فلسفته تفسر معها وجود العالم المحسوس لأنها تثبتته عندما تقبل عليه كما تثبت ذاتها في الوقت نفسه .

وإذا كان "ديكارت" - كما سبق القول - قد حاول اثبات وجود النفس عن طريق الفكر ذاته - الذي حاول عن طريقه اثبات وجود خاصية التفكير واعتبارها جوهر للنفس - واقتضى ذلك أن يثبت وجودها من خلال أفعالها الداخلية ، وليس من خلال العالم المحسوس الذي رفض وجوده - باعتباره مجال شك وخداع - وأقبل على دراسة النفس وحاول البرهنة عليها من خلال الأفكار التي آمن بصحتها ، وببقيت خطواته وسلامة نتائجه . أما "باركلي" - الذي أقبل على العالم محاولا إدراكه - فقد أثبت وجود النفس من خلال مبادئها لمعرفة العالم والإدراك الحسي لموجوداته .

وتبين لنا نصوص "باركلي" كيفية وجود النفس وثباتها وخلودها وتميزها عن العالم الذي تحيا فيه ، وتحاول إدراكه وإثباته في الوقت نفسه .

ولما كان العالم في تصوره لا يعدو أن يكون مجموعة أفكار مترابطة تمثل بعضها علامات ، أو دلالات على البعض الآخر فهناك لذلك شائكة ومن ثم تستلزم وجود حامل لها ، أو مفكر مدرك هو (النفس أو الذات) ويضيفه التمييز هنا بين جوهر النفس ، وبين طبيعة الموضوعات المدركة في العالم .

ويرى "باركلي" اننا لانستطيع معرفة النفس، على نحو ما تعرف الاجسام ولو حاولنا ذلك لأصبح تعريفها غامضا مجهولا لأن " النفس لايمكن أن تكون فكرة، أو تشبه فكرة ولذلك فانها ضرورية لأنها تكون الافكار، ومن ثمة فانها لايمكن أن تكون " فكرة ... انها بسيطة لامنقسمة كائن فعال، ولما كانت تدرك الإنكار فانه يمكن أن يطلق عليها اسم الفهم - Under- standing لانها تنتج الافكار وتكونها (١) .

ولما كانت "النفس" لاتصدر عن موضوع ما فانها تفتقد إلى الفكرة - من حيث ان الفكرة تستلزم وجود موضوع - وعلى هذا النحو يبدو تصور النفس أو الروح غامضا، وفي معرض اثبات وجود النفس انطلاقا من العالم يقول "باركلي": "... ما الذي اذن يمنحنا علل الجواهر المادية .. انه شيء مجهول، لاجوهر ولا شيء آخر عدا ذلك انها النفس اللامنقسمة، الساكنة، اللامتحركة، اللاممتدة التي لاتوجد في مكان" (٢)

والحق ان " باركلي" يحاول الخروج من مسألة هموض النفس بتعريفها كمعنى . فهي لاتعرف كفكرة، بل كمعنى notion وهذا يعنى ان المعرفة بها تحدث عن طريق التأمل Reflection أى محاولة سبر أغوارها، والتمعن في تأملها، وسوف يتأكد للعارف بعد ذلك أنه قد توصل إلى معرفة كاملة بها باعتبارها فعل خالص Pure act . وهذا التصور يفصل بحسم بين

(١) Copleston, F: A History. ch 13, Berkeley (3) p 27.

(2) Principles , p (1) para, 80 p 74.

طبيعتها الفعالة ،وبين طبيعة الافكار (الموضوعات) . كما تعرف أيضا أنها مختلفة تماما عن الافكار فهي باقية (خالدة) بينما الافكار تقبل الانحلال ،وعلى هذا النحو يفرق الفيلسوف بين طبيعة هذا الجوهر الروحاني، وبين سائر الافكار الجامدة الاخرى فيرى أنه لما كانت النفس Soul (Spirit) هي التي تقوم بفعل الادراك الحسى فهي إذن " شئ يفكر، يريد، ويدرك ، ومن ثم فهو جوهر لامادى، أو روحى Spiritual . ثم انطلق من هذه الفكرة إلى البرهنة على خلود النفس " (١) .

- وجدير بالذكر أن فكرة الجوهر الروحى، أو اللامادى إنما هـى استمداد من مذهب "لوك" الذى تصور وجود الجوهر اللامادى أو الروحى- مما يؤكد تأثير "باركلى" بمذهبه فى هذه المسألة -

وعلى ضوء ما سبق "النفس" روحانية خالصة . فعل خالص ،معنى ذلك أنها ليست وهجا رقيقا حيويا، أو نظاما من الأرواح الحيوانية لأنها لو كانت كذلك لفست لامحالة كما يحدث بالنسبة للأجسام، لكنها شئ غير منقسم، غير قابل للفساد، لا جسمى، ولا ممتد، ومن ثم يستحيل تكوين فكرة عنها ، لأنها غير الفكرة أى غير موضوعها فشتان ما بين المعرفة بها، والمعرفة بالافكار أى (الموضوعات) " (٢) .

(1) Principles : p (3) para

(2) Copleston : part (3) p 39.

(٤) الانطلاق من المادة إلى وجود الجوهر الروحي أو تصور فكرة الله :

إذا كان الاحساس، أو "المعنى" هو وسيلة تعرفنا على العالم على حد قول "باركلي" - فكيف يحق لنا إذن تفسير اثناسلاف الاحساسات في مجاميع ، واضطراد العلاقات بين هذه المجاميع ؟ (١)
في حين أننا لاندرك شيئا خارج الذهن كما لانستطيع تصور تفاعل بين جوهر مادي (موضوعات العالم الخارجى) وآخر روحى (النفس) ، - وفى الوقت ذاته - فان ذهننا لا يحتوى على جميع المعانى، كما انه منفصل بالاضافة إليها، وقابل لها .

ولما كانت المعانى مدركة لجميع العقول فى نفس الوقت - ونفس الظروف (٢) كان من الضروري البحث عن علة تخلق هذه المعانى . إذن فمن ذا الذى ييمنحنا هذه الأفكار ويكونها فى عقولنا . يقول "باركلي" لاشك هناك روح خارجية تفعل ذلك . . . هى "الله" (٣) الذى طبع فى عقولنا الأفكار فى نظام كما طبع فى نفوسنا أفكار النظام الطبيعى الموجود فى العالم المادى " (٤)

ويرى "باركلي" ان وجود الله يعد أكثر وضوحا وبداهة من وجود الكائنات الانسانية، والسبب فى هذا القول ان علامات، أو دلائل وجوده هى أعظم ، وأقوى بكثير من العلامات ، والدلائل التى يشير اليها الوجود

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٦١ .
(٢) Principles, p 3 para 147 p 120.
(٣) Ibid.
(٤) Ibid.

الانسانى (١).

والله بعد من أسمى، وأعلى ما يمكن تصويره فى العقل" فهو
الملا الحقيقى الخالد، اللامخلوق، اللامتناهى اللامنقسم الثابت" (٢) -

على حد تعبير "باركلى" - .

والعقل الالهى هو الذى ينتج الأشياء الخارجية كما يدركها
بصفة دائمة" (٣)

ويذهب " باركلى" إلى أننا لسنا فى حاجة إلى البرهنة على
وجود النفس - لأننا قد سبق أن أثبتناها عن طريق ادراكها الحسى
بالعالم المادى ومعاشيتها المستمرة له - وعلى وجود الله - لأن العالم
يتكون من أفكار ولغة وهذا يشير إلى موجد لهذه اللغة، ومتكلم بها
فهو الذى يخاطب الانسان من خلالها - أى عقله المتناهى - فالعالم
أفكار، والأفكار لغة ووسيلة تخاطب الله مع مخلوقاته. "وهنا نجد
أن " باركلى" يجمع فى حدس ميتافيزيقى واحد، وفى حركة
ميتافيزيقية واحدة بين ثلاثة موضوعات هى: الله، العالم، النفس" (٤)

(1) Copleston : A History. Berkeley 3 p 38

(2) Principles: p 1. para 117 p 100

(3) Ibid . p 3 para 72 p 70.

(٤) على عبدالمعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفية

الجامعية ١٩٨٤ . ص ٤١٠ .

(٥) أدلة وجود الله :-

رأينا مما سبق كيف أثبت "باركلى" وجود الله عن طريق العالم المنظور، وهذه هي الأدلة الثلاثة التي يبرهن بها على وجود الله — أو العقل الالهي — فهو يستدل على وجود الله في برهانه الأول انطلاقاً من فكرته الأساسية " الوجود هو ما يدرك) To be is (To perceived) وفحوى هذا الدليل — أنه لما كان العالم مجموعة أفكار في أذهاننا من سائر الناس ولما كانت هذه الأفكار هي مصدر معرفة الإنسان بآخر تطورات الطبيعة والعالم المادى بما لا يتوفر له وهو مخلوق جزئى متناه الا حاطة بها فيستلزم ذلك وجود علة أخرى — خارج الانسان — ممثلة في وجود عقل سام رفيع — يخلق معاني ، وأفكار العالم في ذهن المخلوق ، ويخاطب الانسان في عقله بلغته وأفكاره. (١) اذن فالله موجود. " ذلك العقل اللامتناهى الأزلى ، العارف بسائر الأشياء ، خالق القوانين الطبيعية ومنظمهم العلاقات بين الموجودات والظواهر ، أصل القوانين الكلية " انه عقل الله موجد الطبيعة " The Author of Nature _ (٢)

وهكذا يبرهن "باركلى" على وجود الله من خلال ادراك الوجود كما يحاول ابراز صفاته عن طريق البرهنة على وجوده من النظر إلى آشاره في العالم الحسى. يقول في ذلك: " ... من الواضح أن الوجود الروحى اللامتناهى عاقل ، خير ، قوى ، وهذا الاعتقاد يكفى وحده

(1) Principles. p 3 para 62 p 63

(2) Ibid .

لتفسير مظاهر الطبيعة - في حين أنه لو اتسمت هذه الروح بالسكون أو اللامبالاة، فأننا لن ندرك^(١) عنها شيئاً، ولن نتجه إلى التفسير فيها، أو تأمل آثارها " فينتهي "باركلي" من الدليل الأول على اثبات وجود الله من طريق الإدراك الحسى لمافى العالم من آثار ونظام لقدرة الله ، وحكمته إلى الدليل الثانى الذى يسوق فيسسه أفكار النفس بما تنطوى عليه من قوى خيال - لاثبات وجود الله . يرى " باركلي" أنه من النظر فى صفات النفس وأفعالها وما تنطوى عليه من حالات نفسية إنما يبعد مدخل البرهنة على وجود الله . فالنفس لها قدرة على الخيال - ملكة الخيال - بالاضافة إلى قدرتها على ادراك العالم الحسى. ولما كانت هذه الملكة ليست من صنع ارادة الانسان لانه لا يقدر عليها، ولا يستطيع ايجادها لانه عاجز عن الاحاطة بجميع الأفكار لكثرتها فيلزم من ذلك وجود علة تسببت فى ايجاد هذه القدرات التى ليست من سببه، ولا يقوى على خلقها، وأن هذه العلة ليست مادية، لكنها روحية - إنها الله ، منبع الأفكار ، والحكمة الذى يمد العقل بأفكاره، ومعانيه^(٢) يقول "باركلي" : " ينبغى على الانسان ضرورة الاسترشاد بنور العقل (Light of Reason) حتى يستعكن من السموم فكسسه وبلوغ مرتبة الكمال، والحكمة الالهيتين اللتان وهما الأساس فىنا ، وخاطبتنا بلغتها"^(٣).

(١) Principles : para 72 , p 7.

(2) Ibid , para 62 p 63.

(3) Ibid , para 72 p 70.

وهذه النصوص الباركلية إنما تشير بوضوح إلى أن الألوهية قمة المعرفة باعتبارها مصدر الأفكار واللغة، ومنبع الحكمة، والدقة والنظام ، ولكن هل يصبح الإنسان كمدرِك حسي، أو كائن من هــو الدليل القاطع على وجود الخالق ؟

إن "باركلي" يعتقد أن هذا غير صحيح لأن هذا الوجود المادي أو الجسد للإنسان لا يمكن أن يكون ظلاً، أو عملاً كاملاً لعلة الطبيعية، أو خالقها، لكن العلامة أو الرمز التي تشير إلى وجود علة روحية، وقوة متسامية عالية هو الذهن بما يحتويه من أفكار يقول "باركلي" " .. ان النظر لأنفسنا - كذوات - لا يعطينا الدليل القاطع على وجود الخالق . إنما يتم اثبات هذا الوجود من طريق ما يـتـبـهـهـمـا لعقولنا من أفكار فعندئذ يكمن البرهان الاكمل على وجود الله" (١)

أما الدليل الثالث الذي يبرهن به "باركلي" على وجود الله فهو الدليل المستمد من نقص النفس، وتشبهها بالله فإن وجود النفس وطبيعتها لا تنطوي على أى كمال مطلق فهي محدودة في فعلها، محدودة فيفاعليتها، ومن شمل فهي ناقصة ، فالإنسان مهما أوتي من قوة، وبأس لا يستطيع أن يصل إلى مرحلة الكمال لكن حد الكمال السدى يصل إليه لا يعدو أن يكون مجرد شبهة، أو صورة لله - وهذا مدخل ديني يلجّه الفيلسوف حيث يرى أن النفس خلقت على شبه الله ومورثته وهذا ماورد في سفر التكوين - العهد القديم من الكتاب المقدس المسيحي - وعلى هذا النحو يبرهن "باركلي" على وجود الله بثلاثية براهين يمكن اجمالها كالآتي : فهو يستمد الأول من نظام ودقة

(١) Principles p 3 para 72 p 70.

العالم الطبيعي المدرك - أو من دليل المدركات الحسية، وعلّة وجودها،
والشأن ماخوذ من طبيعة تفكير النفس التي تنطوي على بعض ملكات
كالخيال الذي يستلزم وجود خالق وسبب أعلى له لاسيما، وأن ارادة
النفس غير قادرة على خلقه، أو ايجاده. أما الدليل الثالث
فهو مستند إلى فكرة دينية - من العهد القديم - تعنى أن الانسان
مخلوق على شبه الله وصورته. فهو لا يبلغ الكمال المطلق في أي فعل
من افعاله لكنه على شبه الله وصورته.

هكذا يعترف الفيلسوف بوجود علّة خارجية عليا، أو سامية
فيقبل بذلك وجود الجوهر الروحي اللامادي Immaterial
Substance - على نحو ما فعل "لوك" - مع أنه في
بداية مذهبه كان قد قرر: إن هذا الجوهر ليس معنى، ولا مدركا بمعنى.
كما أن قبوله لوجود علّة في العالم دليل على اعتماده على هذا
المبدأ في حين أن التطور المنطقي لمذهبه التصوري الأسمى لا يسمح
له بقبول مثل هذا المبدأ. وكان "باركلي" يهدف إلى معرفة حقيقة
الحقيقة الالهية وتفسير صدور الموجودات أو (المعاني) عنها، في
حين أن مبدأ مذهبه يكون "المعاني" من منطلق الادراك الحسي.
على أية حال لقد أراد "باركلي" أن يصل إلى تصور عن
حقيقة الذات الالهية فقال: اننا لانرى المعاني في الذات الالهية -
أي نرى الأشياء بمقدار ما يمثلها في هذه الذات المتكاملة على
ما يرى "مالبرانش" (١) - لأن المدركات الحسية التي يحتفظ العقل

(١) نيقولا مالبرانش "Malebranche" (١٦٢٨ - ١٧١٥)
فيلسوف فرنسي واحد تلامذة المدرسة الديكارتية، تابع ديكارت
على ما يلي أبعد حد، كما أنكر بالكتاب المقدس المسيحي =

بمعانيها معلومة من قبل في عقل اللاه الامتناهى ، ومادثة

بما رادته .

ومن هنا يصح القول عنه انه كان فيلسوفا كاثوليكيامتدينا .
 يذهب إلى أن الجوهر الالهي هو علة ما يحدث في العالم من حوادث .
 ويعرض "مالبرانش" في كتابه " البحث عن الحقيقة " لنظريته
 في المعاني والروية في الله عرضا محكما ، ويحدد مفهوم هذه
 النظرية بدءا من النفس الانسانية التي تتم معرفتها بالموضوعات
 المتحدة بها اتحادا مباشرا بحيث لا تدرك سواها . ويقصد
 "مالبرانش" بهذه المعاني (Les Idées) التي تعرف بالنفس
 عن طريقها حقائق الوجود كما يعرف العقل بواسطتها ما يمليه
 عليه الوجود من أمور العقيدة ، وهذه المعاني تكون حاضرة في
 النفس حضورا يستمولوجيا فهي الموضوعات المباشرة لها وهي
 لذلك تتسم بطابع إلهي فعن طريقها يصبح الله حاضرا في
 نفوسنا على الدوام متحدا بها اتحادا وثيقا من حيث أن
 كمال النفس يتأتى عن طريق الإتحاد بالله (Entretiens
 E 2 , p 46) . يقول " مالبرانش " : " ان أي كمال يتخطى
 به النفس انما يتأتى من معرفتها الحقيقة وحبا الفضيلة
 وذلك لاتحادها بالله - وعلى النقيض من ذلك - فان ما يصيبها
 من نقص واضطراب في الاحاسيس والمشاعر انما ينتج عن خضوعها
 للجسد (La Recherche Tome II p 172) .
 ويبرز لنا "مالبرانش" من خلال نصوصه مقدار الكمال الذي
 تحبها النفس في اتحادها بالله الذي تسمو بمعرفته إلى الحقيقة
 وتعشق الفضيلة ، أما ما يعثر بها من نقص فيرجع إلى الجسد الذي
 تتعلق به أحيانا لأنها حين ذلك لا ترى المعاني في الله الذي
 يحضر فيها حضورا ابستمولوجيا .
 وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيرا وتنقية من شوائب
 الأهواء وذلك بتخليصها من قيود البدن . ولا يتم هذا التطهير
 إلا عن طريق الانتباه Attention الذي يختلف عن الحدس
 الديكارتي العقل متخذا صورة صوفية تفقد فيها النفس =

(٦) الفعل الالهي :

بعد أن أثبت "باركلي" وجود الله عن طريق آثاره وصفاته التي يلمسها العقل الانساني في العالم المادي يرى أن الله فعال في خلقه ، ومنظم للكون بمشيئته ، ويمكن اجمال الفعل الالهي - عيسى ما يراه " باركلي " على النحو التالي :

- أولاً - العقل الالهي هو الذي يعرض المعاني ، ونظامها في أذهاننا
- ثانياً - الإرادة الالهية هي التي وضعت العلاقات بين هذه المعاني - ان لم تكن قد تسببت في ايجادها منذ البداية .
- ثالثاً - إن اعتقاد المخلوقات بدوام الأشياء قرين بايمانها بدوام الله .

= ايجابيتها ، وتصبح في موقف سلبي تتوجه بنية خالصة وفي انتباه تام يعبر صلاة للنفس تتوجه بها إلى الله ليمنحها المعرفة التي تتم مباشرة بإشراف حضوري لانجد فيه أي صور للاستدلال ولا للمنطق إنما ترى من خلاله المعاني التي تعد نماذج (Archetype) أزلية للموجودات ذات طبيعة إلهية .

والنفس الانسانية لا تكتمل بالمعاني إلا في حالة اتحادها بالله ، فهو المحط ، أو المدى الذي تشغله النفوس كما أنه يمثل الملا (Espace) مكان الأجسام المادية فتري النفوس التي تنتشر في الملا الالهي المعاني في الله الذي ما أن تتحد به وترى المعاني حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ونظام الطبيعة العثالي . والمعاني منسوبة متقدسة في الوجود على الأشياء تقدم المشال الأفلاطوني على أفرادها .

خلاصة :

هكذا نخلص إلى فكرة موجزة عن الفلسفة اللامادية "الباركلى" نرى من خلالها الأثر الواضح لفكر "ديكارت" العقلى من جهة ، و لآراء "لوك" التجريبية من جهة أخرى .

وقد كان موضوع "وجود العالم" - وهو اليقين الثالث - من مراحل اليقين الديكارتى - هو المنطلق الأساسى لعرض هذه الأفكار ومحاولة تفسيرها فى ضوء العديد من التساؤلات عن وجود العالم المادى . وهل هو موجود حقاً أم غير موجود ؟ وإلى ألى حد يتمكن الإنسان من معرفته ، وتحصيل أفكار يقينية عنه ؟

وإذا كان الإنسان فى بحثه عن "العالم" يحاول دراسة الوجود، بل يستلزمه البحث فى المعرفة إلى الحدس خلال الوجود، ومحاولة استكناه خفاياه، ووضع نظرياته . فان الكثيرين من المفكرين يخلطون بين مبحث المعرفة، والوجود أثناء دراساتهم . والحق ان البحث فى المعرفة يتسع ليشمل عدد من الموضوعات مثل: امكان قيام المعرفة حدودها، وصحتها، والطرق الموصلة إلى اكتسابها، وطبيعة موضوعاتها التى تربط مبحث المعرفة بالوجود.

وقد تناولنا فى نهاية هذا الفصل - فى عرض موضوع وجود العالم عند "ديكارت" - دراسة طبيعة موضوعات المعرفة أى البحث فى حقيقة موضوع المعرفة ، فنتساءل هل هو موجود فى الخارج، ومستقل عن الذات العارفة أى منفصل عن "القوى العارفة" على حد تصور الواقعيين . أما انه مطابق لأفكارنا كما يقول المثاليون

الذاتيون (التصوريون) ان موضوع المعرفة متعال يتجاوز نطاق
الحس والتجربة على ما يذهب إلى ذلك أصحاب مذهب المثاليـة
المتعالية .

واستطاعت الفلسفة أن تطور من مباحثها فلم تقتصر عند حد
ايجاد مذاهب واقعية ، أو تصورية منفصل كل منهما عن الآخر
فحسب ، بل خلقت اتجاها يجمع بين المذهبين الواقعي والتصوري على
ما يظهر لنا عند اتباع مذهب الظواهر الذين يعتبرون ان الفكرة
هي الواقع والتصور معا فالموضوع ليس مستقلا عن ادراكنا
كما انه من جهة أخرى ليس الأفكار وحدها ، لكنه يتكون منهما
معا بصورة معينة .

الفصل السابع

وجود الله

■ تمهيد

- ١- التصور الميتافيزيقي لـالله الديكارتي .
- ٢- التيار اللاهوتي المستتر لفكـسرة وجود الله .

تمهيد:

بدأ "ديكارت" ميتافيزيقاه بتأمل الذات ، ومحاولة استبطانها ، وتمثلت هذه المحاولة في البحث عن فكرة تفوق حقيقتها الموضوعية كل ما فيه ، بحيث لا يكون هو علة هذه الفكرة ، ولما وجد "ديكارت" بين أفكاره فكرة الله ، فقد أيقن انه ليس وحيدا في هذا العالم .

ولكن ما هي مميزات أو خصائص هذه الفكرة التي تنطوي عليها ذاته ؟ - أي فكرة الموجود الكامل اللامتناه - وما هو مصدرها ؟ يرى "ديكارت" أن هذه الفكرة تمتاز بالوضوح ، والتسبر ، كما تحوى كل ما يتصور من كمال . أما مصدر هذه الفكرة فانه يتساءل بمددها كثيرا فهو يقول : هل استنبطتها من نفسى ؟ ويجيب : ولكننى موجود بشل ويتردد ، كما أن الشك دليل النفس والعلم خير منه . فكيف إذن يستطيع استحداث فكرة الكامل وهو ناقص ؟ . هل يقول انها جاءت من الاشياء الخارجية ؟ لكنها لاخطر لسه كما تخطر له أفكار المحسوسات ، والعالم الخارجى ناقص مؤلف من أشياء محدودة . وعلى فرض انه يستطيع جمع فكرة إلى أخرى فلن يستطيع من مجموع هذه الأفكار الناقصة أن يؤلف فكرة عن هذا الكائن اللامتناهى .

ويذهب "ديكارت" إلى أن هذه الفكرة تنمى بالبساطة ، ولا تنطوى على أى تركيب ، أو تاليف ، لأنها تمثل موجودا واحدا حاصرا على جميع الكمالات . بحيث انه لا يستطيع أن ينقص أو يزيد عنها شيئا .

ولما كانت هذه الفكرة ليست حادثة، ولا مصطنعة فهي لذلك
فطرية بسيطة أولية.

وتتمثل الأفكار البسيطة الأولية في الفكر الرياضي. فكل ما يتصور
بوضوح أنه حاصل على ماهية ما فهو حاصل لها، أو بمعنى آخر
كل محمول متضمن في فكرة شيء ما فهو بلا شك صادق على هذا الشيء
ذاته، ومثال ذلك على ما يقول "ديكارت" : " اننا لو تصورنا
شكلا هندسيا كالمثلث فأننى - فى هذه الحالة - أكون متصورا لماهية
شابتة ليست لها علاقة بذهنى، ويتبع ذلك ألا يكون لى الحق فى
أن أزيد عليها، أو أنقص منها، ولما كنت أتصور مثلثا، فإن شمة
فكرة تتبادر إلى ذهنى منه وهى أن زواياه تساوى قائمتين ،
وهذا ما يحدث بالنسبة لأي ماهية أخرى . وبالعودة إلى فكرة الله
- الكائن الكامل اللامتناهى - وجدت أن فكرته تتضمن وجوده
بالضرورة من حيث أن الوجود كمال، وإذا كان الكامل غير موجود
لكان ناقصا مفتقرا إلى وجود " .

وهكذا يتضح لنا مما سبق ان وجود اللازم من فكرته ذاتها -
أى من مجرد تعريفه - وليس فى هذا القول أى وجه خطأ ، من حيث
أن الناس قد اعتادت أن تميز فى نظرتها للأشياء بين الوجود والماهية .
أما فى حالة وجود الله فكيف يتسنى لهم فصل وجوده عن ماهيته ؟
مع العلم بأن الكامل على الإطلاق هو الذى تحصل ماهيته على جميع
الكالات .

وهكذا تصبح فكرة الكائن الكامل اللامتناهى هى الفكرة التى
تتضمن الوجود محمولا ذاتيا، بما يستحيل مع ذلك فصله عن الماهية

— كما لا يمكن فصل فكرة الوادى عن فكرة الجبل على حد تعبير —
"ديكارت". .

من خلال عرض هذه الفكرة السابقة يمكننا أن نتلمس دليل
"ديكارت" الأول على وجود الله وهو — كما سبق أن فسرناه —
ماخوذ من دليل القديس "أنسلم" ، بعد أن أضاف إليه "ديكارت"
فكرة أصالة وفطرية فكرة الله . ومن هذا الدليل الأول نرى أن
"ديكارت" يحاول أن يدفع النفس إلى تأمل ذاتها، وسبر أغوار
أفكارها، حتى يتسنى لها الوصول إلى فكرة الله ، كما أنه يحاول
تفسيرها من خلال حقيقتها الموضوعية — أى من جهة موضوعها الذى
تمثله فحسب — كما يرى أن هذه الفكرة معروفة للنفس بصورة
طبيعية ويكفى لمدورها أن يحاول الانسان التفكير فى ذاته
وما تنطوى عليه من نقص وشك وتناهى..

وعلى هذا النحو يقودنا التفكير المباشر فى النفس وما تنطوى
عليه من رفض وشك إلى التوصل إلى فكرة وجود الله، فتصبح فكرة هذا
الكائن ماثلة بصورة طبيعية مع فكرة النفس عن ذاتها ووجودها
ومرتبطة بها مباشرة .

ويتبع هذا الدليل الأول على وجود الله دليلين آخرين ،
محورهما ملاحظة النفس أيضا والتفكير فيها . ففي الدليل الثانى
يحاول الفيلسوف أن يسبر غور نفسه لكي يصل إلى علته وجوده وحفظه
فى كل لحظة من لحظات الزمن .

ويرى "ديكارت" أنه لما كان هو ذاته ليس علته وجوده ،
فينبغى عليه البحث عن هذه العلة ، إذ لا يمكن أن يشبه وجوده ،

أو يبقى ويستمر دون علة، وحيث أنه موجود في الزمن (وهذا الوجود الزمني مكون من لحظات متتابعة منفصلة الواحدة منها عن الأخرى . ، فوجوده في اللحظة الحاضرة لا الحالية) كان من الممكن ألا يكون حيث أنه لا يستتبع ضرورة وجوده في لحظة تالية، ومن جهة أخرى فإن والديه ليسا هما سبب وجوده - انهما ليس أكثر من مناسبتين لميلاده فحسب ، ولا يقدران على حفظه لحظة واحدة بعد هذا الميلاد. ثم لاداعي للبحث عن علة وجودهما حتى لا ينطلق إلى سلسلة من المعلولات ، والعلل يقول الفيلسوف: " فيجب أن نتوقف عن البحث في سبب وجودي (في لحظة وجودي) الآن وحسب ، ويتساءل في التأمل الثالث : " واني أتساءل إذن ممن استفدت وجودي ؟ قد أكون استفدته من نفسي ، أو من أبوي ، أو من علل أخرى أقل من الله كمالا ، فليس يمكن أن نتصور شيئا أكمل منه ، بل ولا كفوا له " (١) والدليل الثاني على وجود الله ميتافيزيقيا يقوم على وجود النفس أو تأمل وجودها وهو في ذلك يشبه الدليل الأول - فيبين الفيلسوف بوجوده ، وبمسا ينطوي عليه هذا الوجود - أو هذه الذات - من كمال ونقص ، من حقيقة ، وخطأ ، من وجود وعدم ، إنما يعد اثباتا لوجود الله الكامل الحق المتسامي اللامتناهي. وعلى هذا النحو الذي يكتشف فيه الفيلسوف احتواء ذاته أو وجوده على هذه الفكرة ، يعل إلى الدليل الثاني على وجود الله التام الكامل اليقيني .

(١) ديكارت : عثمان أمين ، التأمل الثالث . ص ١٥٧ .

أما الدليل الثالث على الوجود الالهي، فقد توصل إليه ديكارت عن طريق استخدام التفكير الرياضي، والتوصل منه إلى يقين بوجود الله مماثل ليقين الرياضيات، على اعتبار أن جميع الأفكار بمسا فيها فكرة الكائن الكامل، هي أفكار تتعلق بطبائع ثابتة، حقيقية، أي بطبائع تتميز بالضرورة الداخلية، فنحن نجد أن الأفكار الرياضية تتمايز واحدة منها عن الأخرى بطبيعتها الخاصة، وكذلك الحال بالنسبة لفكرة الكائن الكامل فهي فكرة لطبيعة ثابتة، حقيقية، لها ضرورة معينة خاصة تميزها عن الطبائع الرياضية، فما هي الفكرة التي تتميز بطبيعة، وضرورة هذا الكائن الكامل الذي لدينا فكرة عنه عن جميع الطبائع الرياضية التي لدينا عن كل واحدة منها فكرة واضحة متميزة.

إن "ديكارت" يرى أن الطبيعة التي تتمايز بها فكرة الكائن الكامل أسمى، وأعظم من أي طبيعة تتعلق بالأفكار الرياضية، فهي فكرة تتميز تماما عن غيرها من الأفكار الرياضية لأن ماهيتها لا تنفصل عن وجودها، فهي فكرة تقتضي الماهية والوجود، وهذا ما لا يحدث بالنسبة لأي أفكار أخرى.

وجدير بالذكر أن لهذه الفكرة ضرورة تفرض وجود موضوعها علما، تماما كما يكون من الضروري أن نقول عن تصور المثلث، أنه شكل هندسي، ذو زوايا ثلاثة متساوية في مجموعها لقائمتين، فنحن عندما نتصور وجود المثلث، ينفق علينا بالضرورة الاعتراف بأن زواياه مساوية لقائمتين، وكذلك الحال بالنسبة لفكرة الكائن الكامل، فالنفكير فيه يعنى التفكير في ماهيته.

وجوده في نفس الوقت ، فالكائن اللامتناهي فكرة مفطورة عليها
النفس لطبيعتها وضرورتها .

وهكذا يبرز لنا موقف النفس للمرة الثالثة من خلال البرهنة
على وجود الله ، فهذا الوجود النفس يعد هو المحور الأساسي في
البرهنة على وجود الله لعدة أمور هي :-

أولاً: إن التأمل في النفس ، واشتات احتوائها على فكرة الكمال
يفيد وجود فكرة الله الكائن الكامل اللامتناهي .

ثانياً: إن تأمل الذات، وسبر أغوارها يؤكد انطوائها على النقص،
والشك ، والتناهي ، والعجز مما يؤيد وجود خالق وهبها
كمالاً ووفح فيها فكرة الكامل اللامتناهي .

ثالثاً: إن تأمل الذات ، وممارسة الفكر الرياضي يجعلها قادرة على
تصور فكرة وجود الطبائع السامية ، كفكرة الله التي تضمن
موضوعها محمولها ، فالتفكير في موضوع الله يعني التفكير في
ماهيته ووجوده في نفس الوقت .

وهكذا يتضح لنا دور الألوهية في البناء الميتافيزيقي
للمذهب فهي تعد اللبنة الأولى التي أثبت بها وجود الذات، ثم انطلق
منها لاثبات وجود الجوهر الالهي . ثم وجود العالم الطبيعي المؤسس
على قوانين الآلية الميكانيكية .

فكيف إذن أكدت الألوهية - الوجود الالهي - وجود الأنا ؟
لقد حاول "ديكارت" اثبات وجود الذات من طريق الفكر -
تطبيقاً لمبدأ الكوجيتو - "أنا أفكر فأنا إذن موجود" وكان
عليه أن يحاول الخروج من مأزق الدوران حول الذات ، والفكر ، فلم

يجد سوى فكرة " الله سندا يخرج من دائرة الكوجيتو المنغلقة على نفسها ، لايعنى ذلك أن وجود الله أصبح وسيلة للخروج من هذا الموقف المنغلق فحسب ، بل أصبح اثباتا لوجود الكائن الكامل اللامتناهي من جهة أخرى باعتبارها فكرة طبيعية تنطوي عليها النفس المتناهية الناقصة .

(١) التصور الميتافيزيقي لـ الله الديكارتي

الله عند "ديكارت" هو المبدأ الأول ، الموجود بذاته - علة ذاته - ومعنى ذلك أنه ليس له من علة سوى ماهيته ، في حين أن الأشياء المخلوقة - لا توجد بذاتها بل تفتقر إليه في وجودها من حيث هو علتها ، وأصل وجودها . وهو بذلك التصور يكتسبون خالقها ، كاملا ، متساميا . ومبدأ أوليا لا يخضع لأي ضرورة بل يتميزا بحرية مطلقة في خلقه .

والله - حسب تعريف ديكارت - "هو الكائن الكامل اللامتناهي الواحد الأزلي ، الدائم المستقل بذاته ذو الاطاعة في العلم ، والقدرة منبع الحق ، والخير . مبدع الأشياء جميعها الحائز على جميع الكمالات" والخلق متميز عن الله ، وليس تجليا ضروريا لكنه " محدث " بإرادته ، بل هبة من هباته الحرة .

وهكذا يبدو تعريف "ديكارت" لله متوافقا مع فكرة الله الواردة في الأديان باعتباره ، كاملا واحدا أزليا ، خالقاً ، مختلفا تماما عن الآله الذي تصوره " سبينوزا " (Spinoza) وشادى

به إلى مذهب وحدة الوجود حيث يذهب فيه إلى أن العالم ليس إلا مجموع الأحوال المختلفة المتعددة التي يتجلى الله عليها، وهو يعد جوهرها الواحد الذي لا يتعدد.

(أ) تصور الاله الديكارتي بين تصور الجوهر الواحد عند

"سبينوزا"، والموتاد الأعظم عند "ليبنتز" :

سبق أن أشرنا إلى أن التصور الديكارتي للاله يكاد يكون هو عينه التصور الديني فهو يقول عن الله : انه المبدأ الاول الاعلى خالق العالم .

وفي هذا الموضع نود أن نعقد مقابلة بين تصور الله
ميتاشيفيتشيا، ودينيا وبين تصورى : " سبينوزا " وما تأدى إليه
من وجدة وجود ، والتصور الدينى المسيحى للاله عمدة ليبنتز " (الموناد
الاعظم) وبوف تحاول القضاء الفؤء على فكرة " سبينوزا " من وجود
الله من جهة ، وتصور " ليبنتز " للموناد الاعظم من جهة أخرى فسوف
مقابلة تحليلية بين تصوريهما وتصور " ديكارت " من وجود الله .

(ب) الاله الاسبينوزي، ومذهب وحدة الوجود :

پید " اسپینوزا " (۱) Spinoza (۱۶۳۲-۱۶۷۷) اول

فيلسوف يسعى لهدم النظرة الغائية للعالم ، ولذلك فقد رفض القول

(۱) ولد فی امستردام من أبوين يهوديين كانا قد فرا من

الاضطهاد في البرتغال في نهاية القرن السادس عشر، وكما سنت

اسرتهما قد انخدعت أصلا من أسبانيات تعلم سبينيميسورا

الولاية الثانية، ١٩٨١، ص ١٠٠

بوجود عالم آخر يعلو هذا العالم الذي نعيش فيه . كما استبعد فكرة
التعالى . ونظر للطبيعة نظرة شاملة (كنظام على واحد) وبذلك رفع
الطبيعة ككل بها فيها الانسان كوحدة شاملة حل بها محل عالم
العقل ، والمادة ، فلا يوجد إلا جوهر واحد فقط هو " الطبيعة " وهذا
ما عبر عنه " سبينوزا " في الباب الاول من كتابه الرئيسي الاخلاق

تعلم " سبينوزا " وهو في سن الثامنة عشر اللاتينية ودرس
مؤلفات كوبرنيك ، وجاليليو ، وكبلر ، وهارفي ، وهويجنز ، وديكارت
على يد معلم هولندي يدعى فان دي اندم وكان قد درس التلمود
وكتب موسى الخمسة من قبل .

وكانت الجالية اليهودية في هولندا تتمسك بالدين حتى لا تتسبب
في اضعاف جبهتها إذ ما بدر منها ما يشير للاباحية ، أو
اللاحاد ، وقد كونت هذه التربية الدينية عند " سبينوزا " ملكة
النقد تجاه الكتب الدينية فبدأ في نقد التفسيرات المتواترة
للانجيل .

نفر الفيلسوف من جماعته اليهودية بعد رفضه الانضمام لهم ،
واهتمامه بالنقد الديني وعمل في صناعة عقال العدسات في أحد
فواحي امستردام . كما غير اسمه من " باروخ " وهو اسمه
العبري إلى الاسم اللاتيني " سندركت " وفام في تلك الاثناء بتأليف
رسالته الهامة " رسالة موجزة في الله ، والانسان وسعادته " .
ثم كتب رسالة في اصلاح العقل في عام ١٦٦١ م . حاز " سبينوزا " شهرة
واسعة إلى حد انه قد تألفت جمعية لدراسة كتاباته .

عرض عليه أن يشغل كرسى أستاذ للفلسفة بجامعة هيدلبرج ، غير
أنه رفض حتى يتسنى له استكمال بحثه في " الاخلاق " ثم
رسالة في اللاهوت ، والسياسة ، التي كان الدافع لكتابتها
ثورة الشعب الهولندي ضد الحاكم بسبب هزيمة الأسطول الانجليزي
للاسطول الهولندي ، وما ساد المجتمع من مساوئ واجبة تأدت
به إلى توضيح وجهة نظره من الفكر الحر ، واللاهوت لكنه لم يسلم
من " الحر الجري " .

حيث بدأ من تصور الجوهر Substance مبرهنا على أن الواقع في كماله المطلق هو الجوهر الوحيد (١)، ويعنى به الله أو الطبيعة . وله صفتان هما الامتداد (المادة)، والفكر، وفي تصوره لا يوجد فكر بغير مادة، ولا مادة بغير فكر. والكون في مذهبه كل معقول . وليس مادة جامدة تكون نتاج لخالق خارجي، لكنها كون حتى يخلق نفسه بنفسه فالفكرة الأساسية عنده هي أن هذا الكون مخلوق بفضل نفسه ، فهو لا يحتاج ولا يمكن أن يحتاج إلى شيء غيره ليبرر وجوده انه علة نفسه، وعلى هذا النحو فالكون هو الجوهر العالمي الوحيد. ويعتقد أن " سبينوزا " قد تأثر "ببروسو" (٢) في هذا المدد وهكذا تختلف نظرة " سبينوزا " عن نظرة اللاهوت العادي سنة بعد أن صرح بأن الله والطبيعة لا يمثلان أصليين مختلفين ، ولذلك فيقد أشارت آراؤه ثورة رجال الدين في عصره باعتبار أن مذهبه يؤدي إلى الإلحاد. يقول هنري مور في مناسبة هذه الوجود: " انه طبقاً لمذهب " سبينوزا " الذي يرمى إلى تطابق الله والطبيعة فان الاحرار

= وحاول "سبينوزا" بعد أن عاد إلى امستردام نشر كتاب الاخلاق ولأسباب تتعلق بتحريم نشره قلع عن هذه الفكرة ، وعُمل بقواعد اللغة العبرية ، كما قام ترجمة العهد القديم إلى اللغة الهولندية .

توفي عن عمر يناهز الخامسة والأربعين بعد حياة حافلة بالعلم والحماس والثورة .

(1) Joachim, Harold H: A study of the Ethics of Spinoza Oxford 1961 p14.

(٢) برنارد (G) Bruno (١٥٤٨ - ١٦٠٠) شاعر عظيم تنقل بين البلاد وتنقل من عقيدة إلى أخرى ، قضت عليه محاكم التفتيش بالقتل بعد أن صرح بمذهبه في واحدة من حروفه المتألمة والسادة بعده

والرماض والوجل والسعاد تكون هي الله من حيث انها أشياء مادية
فياله من فيلسوف ملحد (١).

وهكذا يخالف " سبينوزا " في هذا التصور سائر المذاهب
الفلسفية السابقة عليه حين يذهب بقوله إلى التطابق بين الله والطبيعة؛
فقد ساوى بين فكرة الله وفكرة الطبيعة في مجموعها - وجمـسـل
الامتداد صفة من صفات الله (٢) ، وبذلك فقد خرج عن شائعية ديكارت
عندما أكد بهوية ما تنطبق عليه صفة الامتداد مع ما تنطبق عليه
صفة الفكر (وليس كما تصور ديكارت من وجود جوهرين منفصلين
والبحث عن وسيلة للجمع بينهما) كما انه لا يرد أحد الجوهرين للآخر
ذلك لأن كل من الفكر ، والامتداد له كيان مستقل، ولو أن سبينوزا
أكد على انفصال الجوهرين كما هو الحال عند ديكارت لتغير نظام
فلسفته كلية فصفة الامتداد المنسوبة إلى الله مغايرة بلا شك لنفس
الفكرة المنسوبة إلى الأشياء الجزئية غير أن الله هو صفة الامتداد
المطلقة التي يشهد بها النظام الكلي للأشياء ، فمادية الله عنده
تعنى النظام الكلي للأشياء " أو نظام الطبيعة ككل .

= ورؤية العقل في المادة والمادة في العقل . بعد من أسـرـر
ممثلى الفلسفة في عصره " النهضة " ومن أكثرهم تمردا وشغفا
بالكون الجديد .

(1) Hoffding, Harold, A History of Modern
philosophy p315

(2) Joachim, Harold, H: A study of the Ethics
of Spinoza Oxford 1901
p. 39.

وتتصف فكرة الله في فلسفة "سبينوزا" بصفتين هما: الفكر والامتداد - تتعلق صفة الفكر ، أو العقل " بالطبيعة الطابعة -
 Natura Natura ta أما الطبيعة المطبوعة Natura
 Naturans ، فانها تتعلق بصفة المادة (الامتداد) . وسمة
 صفة الامتداد أنها لا بد وأن تظهر في أحوال أو ظواهر تتقوم بشيء
 آخر وتتمور به ، فليس الامتداد ذات معنى كلى مكتسباً بالتجريد
 من الاجسام ، ولكن الاخيرة أجزاء من الامتداد الحقيقي المعقول (١) ،
 لانها ذاتها أحوال للامتداد نتصورها به ولا نتصوره بها ، وجدير
 بالذكر أنه لا يوجد شمة تمايز حقيقى بين الاجسام وما يبدو لنسبة
 فما هو الا تمايز عرضى حالى ناشئ عن أن الحركة تفصل فى
 الامتداد أجزاء تكون منها أجساما .

أما صفة الفكر فانها تتعلق بالافكار ، والمعانى ، وهى صفة
 أو حال تحوى النظام الشامل الثابت للطبيعة وهذا الحال هو العقل
 أو فكرة الله التى هى معلول مباشر للصفة الفكرية الالهية اللامتناهية (٢)
 فهى كالقوة الروحية الباقية ، كما هى الى الأبد فى الطبيعة كما تنقى
 الحركة إلى الأبد فى الامتداد أيضا ، وما يمدق على أحوال الامتداد ،
 يمدق على أحوال الفكر ، ويمثل ترتيب المعانى فى الفكر صورة من
 ترتيب الاعيان فى الامتداد (٣) .

(1) Darbon, Andre : Études spinozistes,
 p.u.F Paris 1946. p 119.

(2) Ibid

(3)- Brunschvicg, Leon: Spinoza et ses
Contemporains p.u.F Paris 1951 p 71.

والحق انه اذا كان من طبيعة الموجود الكائن المفكر أن يكون معانى مطابقة ، فمن المحقق أن معانيها غير المطابقة ، آتية من كوننا جزءاً من موجود مفكر وأن عقلنا مكون من معانى ذلك الموجود حيث يبدو بعضها كاملاً والآخر ناقصاً .

وتنبثق : أخلاق " سبينوزا " من نفس فكرته عن وحدة الله والطبيعة . والنظام الكلى للأشياء ، فالخير ، والشر يعدان مظهرين من صفات اللامتناهى ، والنقص الموجود فى العالم ما هو إلا مجرد أشياء نتجت من نظراتنا الجزئية للكون .

وهكذا يبدو مذهب " سبينوزا " منطقياً على اتجاه فى " وحدة الوجود " وان كان هوداته قد رفض هذا الاتجاه فى بعض مؤلفاته وفسر مذهبه بحضور الله فى الطبيعة التى لا تنفصل عنه من حيث أنه لا انفصال عن اللانهاية . لكن معظم الآراء تؤيد اتجاهه الى هذا المذهب فى "التوازى" يقول " هاميشير " : " ان الاساس المنطقى لنسق " سبينوزا " يوجد فى تصور الطبيعة أو فى مجموع الأشياء كجوهر وحيد فريد . فاذا سألنا عن العالم ؟ فانما نعنى به الطبيعة ككل أو مجموع الأشياء " (١)

ويذهب " سبينوزا " إلى تدعيم فلسفته العقلية واكتشاف الخير الحقيقى ، والحب الانسانى من خلال تصوره عن فكرة الجوهر اللامتناهى ، ويبرز ايمانه بالعقل فى نصوصه التى ضمنها كتابه

(1) Hampshire, Stuart: Spinoza , London white Friars Press lrd 1962.

(١)
 "الاخلاق" فيقول : " ان الله يحب نفسه بصورة عقلية ذهنية لا حد لها"
 وواضح من النظر في نسقه الفلسفي انه لم يترك مجالا
 للحرية الانسانية ، ولا للثواب أو العقاب غير ان الانسان يترقى
 فيمتدح بالجواهر الالهية بقدر محدود ، أو بالمعرفة (الحب العقلي) كما
 أطلق عليه اسم " حب العارفين " الذين استحقوا أن يتجاوزوا
 مرتبة الاعراض إلى الجوهر الأبدى المطلق حيث يتجردون فيه من
 التجزء ، والانفراد وهو يشير إلى مثل هذا الاتجاه الموصى في الجسرة
 الاخير من كتابه الاخلاق .

وبذلك يناقش في هذا الموضع ما ذكره في بداية هذا
 الكتاب .

وعلى الرغم من أنه قد بدا ماديا في الجزء الاول من كتابه
 الاخلاق عندما وصف الله بانه (النظام الشامل للشيء) أو عندما
 وصفه بالمادة إلى جانب الفكر فان الاخلاق " تظهر لنا في جزئها
 الاخير (النصف الثاني من الجزء الاخير) في ثوب روحاني خالص ذلك
 عندما يجعل " سبينوزا " من الله ملاذاً للانسان ، وموضوعاً للحسب
 والثقة ، ودواء لعلل النفوس

وهكذا تبدو فلسفة " سبينوزا " في هذا الموضع مصطبغة
 بصبغة روحية خالصة بعد أن أنكر في فلسفته كلية غائية الحوادث
 الطبيعية وبعد أن حذر الناس من تشبيه الاله بالانسان ، وأجسار
 الحتمية ، ونفى أي وجود مطلق للقيم في عالم الواقع ، فإذا به في

(1) Spinoza , L'Éthique: Par Roland Caill-
 cis France 1970, Proposition XXXV
 p 364.

النهاية يتناقض مع نفسه في فكرة (الحب الالهي) ، والخلاص والأزلية والبركة وسعادة الإنسان . يقول في موضع الحب الالهي " ان حب الله لامتناهى ومن ثم فانه يتصف بكل كمال الحب ، وإذا كانت السعادة ، تعنى بلوغ أكبر قدر من الكمال فانها يجب أن تمتلئ النفس وهى موهوبة بالكمال ذاته " (١)

ويرى " سبينوزا " أن حب الانسان لله أبدي ، ووسيلة لسعادة النفس التي تستقى كمالها من كماله فتشعر بالسعادة الأبدية وسعادة الروح الانسانية هي دائما في الشعور بأنها موهوبة بالكمال الالهي الذي تحمل عليه بحب الله .

والحب الابدي هو الحب العقلي وهو ضرب من الحب الالهي الكامل لشيء يزعم من قوته في الطبيعة ، ولا يقلل من شأنه لانه مستمد من حب الله لنفسه ذلك الحب اللامتناهى العظيم ، يقول " سبينوزا " في موضوع هذا الحب : " لا يوجد شئ أبدي سوى الحب العقلي الأبدى " (٢) كما أنه لا يوجد في الطبيعة ما يفاده هذا الحب ، أو يلغى وجوده " (٣)

الفكر الاسبينوزي بين الفلسفة والدين :

يعد " سبينوزا " من الفلاسفة العقلانيين الذين جاهدوا في سبيل تحرير العقول من خرافات اللاهوت وأول من ميز بين الفكر

(1) Spinoza : L'Éthique p 363.

(2) L'Éthique: Corollaire p 364.

(3) Ibid , Proposition XXXVII p.367.

الفلسفى العقلى، والحقائق الدينية . يقول "هامبشير" فى هذا الموضوع :

" كان التمييز بين المصدق الدينى، والحقيقة الفلسفية من أعظم اهتمامات " سبينوزا " بعد الميتافيزيقا " (١) وقد عبر " سبينوزا " عن آرائه الحرة الجريئة فى " البحث اللاهوتى السياسى " دون ارتباط بشخص ما أو قضية معينة، بل كان هدفه هو الوصول إلى الحقيقة فى ذاتها .

ويهدف الفيلسوف من بحثه السابق إلى بيان التقابل بين الفكر الدينى، والفلسفة وما يترتب على ذلك من نتائج، والإشارة إلى حرية الفكر ، وضروريته لسائر الناس ، وأنه لا ينبغى على السلطة مهما علا شأنها أن تحد من حرية الفكر ، أو نعوق النظر العقلى، يقول " سبينوزا " : " ... ان السلطة التى تمنح نفسها حق السيطرة على العقول إنما تتصف بالظلم والتعسف من حيث أنها تفرض على رعاياها ما يتعين عليهم قبوله على أنه حق ، وما يتعين عليهم رفضه على أنه باطل " (٢)

ويهدف " سبينوزا " من التمييز بين اللاهوت ، والفلسفة إلى عدم الخلط بين الظن واليقين ، كخطوة للقضاء على اللاهوت ، والاعتماد على الفلسفة اعتمادا كليا باعتبارها وسيلة لإثبات حرية الفكر التى يجعلها اللاهوت ، ويقصد بذلك أن يكون الإنسان حرا فى

(1) Hampshire, Stuart: Spinoza p 203

(2) Spinoza : a Political Treatise. T.R.H. Melwes NewYork ch XX p.257.

إيمانه " فيعود للكتب المقدسة السماوية عودة الـمتيقن الواثق من إيمانه. "المخلص في شعاثه. ، ذلك أن الإيمان يتطلب من التقوى أكثر مما يتطلب من الحقيقة ، ويعبر " سبينوزا " عن هذا الرأي في قوله : " أن كل فرد مسئول عن تكييف عقائده في الإيمان وتفسيرها على قدر فهمه الخاص بحيث يسهل عليه الاقتناع بها دون تردد ، وبقلب صادق حتى تصبح الرغبة في طاعة الله صادقة مخلمة " (١)

وتبرز من خلال هذا النص رغبة الفيلسوف الصادقة في الدعوة إلى الحرية العقلية في سبيل الإيمان بالدين ، والتمديق به ، ومن ثم فهو يدعو للعمل لا الحجج حيث يقول : " أفضل المؤمنين ليس هو الذي يعرض أفضل الحجج ، بل هو الذي يقدم أفضل أعمال الصديق والاحسان " (٢) وهذا دليل على أن ممارسة عمل الإيمان أفضل بكثير من رفع الشعارات التي - كانت ترفعها الكنيسة وقتذاك - (٣)

(١) Spinoza : Political ch XIV p.188.

(٢) Ibid .

(٣) ينادي " سبينوزا " بحرية الإيمان ، وأنه عمل يتعلق بإرادة الاقتناع ، واليقين في الإنسان ولا ينبغي له أن يكون مفروضاً على الشعب من أية جهة عليا ، وربما كانت ظروف الفيلسوف العصرية هي سبب ذلك الموقف الذي دعا إليه ، فقد شب وسط جو من الحرمان الكنسي والاضطهاد نتيجة سيطرة الكنيسة ، والآراء الدينية على العامة ، واخضاعهم لآراءها وتعاليمها الدينية دون أن يترك لهم حرية النظر أو المناقشة ، وعلى هذا الحال تلاشى الدين الحقيقي ولم يبق منه إلا العسادة الخارجية الظاهرة التي أصبحت في مفهوم العامة أقرب للملق ، والتوصل للسلط :

وعلى هذا النحو يدعو "سبينوزا" لحرية الرأي ، والتفلسف والجدال ، ، وعدم قبول أى فكرة مالم تتمحص وتكون مقبولة من العقل فالفلسفة لاتمثل خطرا على الدولة ، لعل القضاء عليها ضياع للسلامة والتقوى وهذا الموضوع الاساسى الذى كان يهدف إليه "سبينوزا" من رسالته فى اللاهوت والسياسة . فهو يدافع فيها من الدين الحق أى من الايمان ، الذى يضمن للفرد الحرية التامة ، وهو يشير إلى ذلك بقوله " يضمن الايمان للانسان الحرية الكاملة فى التفكير فى أى موضوع يريده - وهو فى هذه الحرية - لا يدين إلا الذين يدعمون للعصيان والكراهية ، والغضب فهم خارجون على الدين ، ودعاة للفتن " (١)

وهكذا يصبح الايمان - على ما يرى "سبينوزا" - هو الذى يكفل للفرد حريته الفكرية لا الخضوع لسلطة كنسية حاكمة تدعم الايمان الظاهر وهى لاتؤمن فى حقيقة أمرها .

وينقد "سبينوزا" المسيحيين الذين يفتخرون بايمانهم وبما تنطوى عليه ديانتهم من حب ، وسعادة ، وسلام ، ووفاء للجميع الناس وهم فى الوقت عينه يشوهون مبادئ هذا الدين بما تحملهم قلوبهم من عداوة ، وخبث ، وهكذا يهيق مجال ممارسة أفهسال

= أكثر منها عبادة لله ، كما أصبح الايمان مجرد تصديق أعمى بأوامر الحكام .

وهكذا أصبح الدين مجال فسيح للبدع الانسانية ، والخرافات التى صدقها العامة واعتبروها تعاليم سماوية (إلهية) يرسخون تحت سلطانها ، ويصدقونها بدافع الخوف والعقابه وبذلك أصبح الدين وكما دعا إليه رجاله مدعاة للسفاق ، كما كان العجز ، والوهم ، والخرافة من أسباب الوقوع فى تقديس موجود متعال على الطبيعة آمن به عامة الناس بالعاطفة لا بالعقل .

الايمان حتى يصل الى حد أن تصبح العقيدة غير معروفة إلا من خلال ممارسة شعائر الفرد لحياته الاجتماعية داخل الكنيسة، أو من مظاهر ملبسه الخارجية، أو معتقداته - وإلى هذا الحال يشير "سبينوزا" بقوة، وجرأة في قوله: "انقلب الحماس لنشر الدين إلى شهوة وطموح وتحولت الكنائس إلى مسارح لا يسمع فيها الفرد علماء الدين، بسبل الخطباء الفصحاء الذين يرغبون في اشارة الاعجاب بهم أكثر من تعليم الناس". (١)

(١) Spinoza : Political p 7.

وهكذا يحاول " سبينوزا " ابعاد الدين عن تأثير السلطة السياسية ، أو من الدولة . وهذا الموقف ينطوى على دفاع عن أصالة الدين ، تخليصا له من الشوائب ، والخزعبلات ، وتبريحا من النوايا الذاتية ، والمصالح الشخصية التى يستخدمها أصحاب السلطة لاختضاع الشعب ، والتأشير على العامة عن طريق المظاهر الدينية فحسب .

ونحن نتلمس من هذا الموقف الذى يجنب الدين مشاكل السياسة ويبرئه من الأوهام ، والمظاهر ، ويخلصه من الخرافة مدى المسارِق الذى يفصل بين موقف " سبينوزا " ، وموقف فلاسفة العصر الوسيط ، الذين حاولوا القيام بالتوفيق بين الفلسفة ، والدين باخضاع الفكر للوحى ، أو الأخير للأول فى محاولة للمزج بينهما .

والموقف " الاسبينوزى " تجاه الدين ينطوى برمته على الفصل بين حقائق الوحى (اللاهوت) ، وبين الاتجاهات العقلية ، وقضايا المجتمع السياسية التى تتبناها الآراء الحرة ، وتدافع عنها بالحق أو الباطل .

والحق ان موقفه فى " رسالة فى اللاهوت والسياسة " لا يخرج عن موقف يدعو بحزم وجراحة إلى تخليص الدين من كل ما يعلق به من شوائب الحكم السياسى من خرافة ، وشعوذة بغرض السيطرة السياسية . وقد عبرت ميتافيزيقا " سبينوزا " عن مذهب فى " وحيد الوجود " ومع هذا الاتجاه الذى " جعل كل ما يوجد إنما يوجد فى الله ، ولا يمكن أن يوجد أو يتصور شيء دون الله " (١) كرس الفيلسوف

(1) Politcal .T, ch p XIV p 189.

الشائر نفسه للدفاع عن أصالة الدين، وتخليصه من المظاهر والشعارات التي لا تمس جوهره، وأصالته .

فهو يذكر صفات الله في بحثه السياسي على النحو التالي :

- ١- يوجد اله واحد . . موجود ، خير، ورقيم بصفة مطلقة .
- ٢- هذا الاله واحد حاضري كل مكان ، ويرى كل شيء .
- ٣- هو الحق، والقدرة المطلقة على كل شيء ، يفعل ما يشاء .
بمشيئة مطلقة .

٤- تتمثل عبادة هذا الاله ، وطاعته في العدل والاحسان أي حب الجار .

٥- لا يتم خلاص هذا الاله إلا لمن أطاعه بينما ينتهي من تسيطر عليه لذاته .

٦- يغفر الله لمن يتوب عن ذنبه والبشر جميعا خطاؤون. (١)

(ج) الوجود الالهي بين "ديكارت" و "سبينوزا" :

بعد أن عرضنا بصورة مختصرة لمذهب "سبينوزا" بصفة عامة ولتصوره عن الاله الذي يساوي الطبيعة . فهل يوجد ثمة مبرر للاعتراف به واحدا من فلاسفة المدرسة الديكارتية، أو ممن تابعوا ديكارت على مذهب وتأثروا به الى حد كبير ؟
إن فلاسفة "المدرسة الديكارتية" أو من تابعوا ديكارت على مذهب هم الذين تأثروا بفلسفته ومنهجه، فنحن نجد أن

(1) Ethique , 1, 15.

"مالبرانش" قد حدا حذو ديكارت في مواضع كثيرة من فلسفته ، وان كان منطق مذهب قد تآدى به إلى نظريته عن " الرؤية في الله " فار ذلك لم يكن يحدث إلا تحت تأثير كبير لفكر ديكارت عليه ، تشهد بذلك مؤلفاته التي مبر فيها عن مقدار التأثير الديكارتى عليه من منهجه ومذهبه ، كما أن " بسكال " كان قد أخذ نمييه كامسلا من مذهب ديكارت ، وإن كان قد اتجه وجهة لاهوتية أسوة بفلسفه " مالبرانش" إلا أنهما على أى حال لم يفعا الله فى الطبيعة ، ولم يتآديا إلى مذهب فى " وحدة الوجود " على نحو ما انزلق إليهم " سبينوزا " بمنطق مذهب .

وسوف يطالعتا ليبنتز بعد ذلك . فكن مسيحي من الدرجة الأولى في تصورهِ عن " الموناد الأعظم " ، وفى مذهبهِ عن " سبق التوافق الأولى " . أما " سبينوزا " فسوف نبرز فيما سيأتى أوجه الاختلاف بينهُ ، وبين ديكارت الذى اتفق عليه كل من " هوفدنج " و " هامبشير " حيث يقول الأول : " لم يكن " سبينوزا " ديكارتى على الإطلاق ، لكنه تعلم الكثير من " ديكارت " واستفاد من كثير من أفكارهِ ، كما استخدم مصطلحاته الفلسفية إلى حد ما " (١) ، أما " هامبشير " فقد وافق " هوفدنج " فى هذا الرأى إذ يذهب بقولهِ : " هناك فرق كبير بين " سبينوزا " و " ديكارت " ومن ثم ينبغى علينا ألا ننظر إلى الأول على أنه تابع للثانى كما كان ينظر إليه

(1) Haffding : A History of Modern philosophy .
Vol(1) p 296.

(١)
من قبل لأن النظر إليه على هذا النحو يعنى اساءة فهمه، وتحريفه"
كما يقول " هامبشير" أيضا : " اننا لا ينبغي أن ندرج فلسفته
تحت أى عنوان خاص باعتباره تطورا للديكارتية ، أو لى نسق سابق
من الفكر لأن " سبينوزا" تجنب الانساق الجاهزة .. والحق انه ما
من معاصر أحسن بعظمة " سبينوا" كفيلسوف بقدر ما أحسن ليبنتز
الذى تصوره عظيما في مذهبه ، ونتائجه ، وأثره الذى جعله يقف
متفردا بالنسبة للفلاسفة الأوروبيين"(٢)

أما " هيجل " Hegel فقد أثبت ديكارتيته في بحثه
الخاص عنه حيث قال : " .. ان " سبينوزا " قد سار بالمبـــــــســـــــدا
الديكارتى حتى آخر نتائجه المنطقية"(٣) ويذهب إلى تأكيد عظمة
مذهبه ، وقوته في قوله : " انك لن تكون فيلسوفا إلا إذا درست
" سبينوزا" أولا .

وعلى هذا النحو تتباين الآراء حول فلسفة " سبينوزا" ..
وننتائجها ، لكن ذلك لا يدحض من قيمتها كفلسفة كبرى كان لها
أثرها على الفكر في القرن السابع عشر . ولا أحد ينكر أن هذا
النسق قد أول وحرف ، ونال من التقدير والاعجاب بقدر ما نسال
من السخرية والاحتقار .

(1) Hampshire: Spinoza, London 1962 p 21.

(2) Ibid, p28.

(3) Hegel. F : Lectures on the History of
Philosophy p 252 vol III.

وجدير بالذكر أنه قد نظر " لسبينوزا " باعتباره ملحدًا لأنه ينكر العناية الالهية ، والعلل الغائية ، ولا يعترف بما لله من حرية واختيار بل يقول بالضرورة . كما أنه يرفض الكتب المقدسة وآياتها ، وينادى بمذهب " وحدة الوجود " الذي لا يترك للإنسان شيء بجانب الله . ويرى البعض الآخر أنه مؤمن ، موفق بين الفلسفة ، والدين ، ومن ثم فقد ظل مذهبه من هولندا على صورة حركة دينية ، وسعى رجال الدين لنشر آرائه في السعادة والحياة الارلية بأسلوب سهل يناسب العامة . كذلك رأى آخرون أنه شوه المذهب والأفكار الديكارتية وعدل عنها . ويرى مناقضون له — أن " سبينوزا " قد استقى فلسفته متأثرا بالمذهب الديكارتي .

وسوف نحاول في هذه المقارنة التالية أن نبين وجوه الاختلاف بين ديكارت و سبينوزا " قبل أن ننقل لمرضى موقف ليبنتز من الوجود في ضوء المذهب الديكارتي .

فمن المعروف أن " ديكارت " قد قسم العالم إلى جوهرين هما الفكر ، والامتداد ، وبذلك أوجد نوعين ، أو مستويين من التحقيق الالهى ، فالله يوجد ، أو يتحقق أولا ، ثم يحدث وجود الكون أو يتحقق الخلق ، وعلى هذا الحال فلا يوجد شئ تطابق بين هذين النوعين من العلتين ، فاحدهما توجد في الكون والاخرى خارجة أي متعالية عليه .

وفي حين قسم " ديكارت " العالم إلى هذه الثنائية فقد رفض سبينوزا " هذه القسمة ، ووصل من خلال تعريف الجوهر إلى وجود

جواهر واحد هو " الله " الذى يساوى الطبيعة (١) ، والذى لا يمكن تصور
جواهر غيره . فهو العلة المباطنة Immanent والإلزمة
، necessaire لكل شىء . فلا وجود فى الكون إلا لجواهر
واحد هو الله (العقل والمادة) اللذين خلقا معتمدين على الله ، أو
الطبيعة . ولا يمكن اعتبارهما جوهريين منفصلين ، والله يعمل كعلة
سواء ذاتية ، ويجمع فى ذاته العلة ، والمعلول ، وهكذا تختلف الشظرتان
فبينما يذهب الأول إلى القول بوجود جواهر واحد كامل لامتناه ، وهو
الله الخالق - على نحو ما ذكر الدين المسيحى - نجد أن الثانى ينظر
إلى العالم من خلال الأبدية المطلقة Eternité Absolu
أو التوازنى المطلق Parallélisme Absolu ، وعلى هذا
النحو لا يوجد سوى الجواهر الأزلية وأمراضه ولذلك تتلاشى فكرة الخلق
التي جاءت بها الأديان السماوية من خلال تعوره عن الجواهر الواحد .
وهكذا يتبين لنا اتساع المهوة بين وجهتى النظر - فشتان بين
فيلسوف يذكر وجود الخالق ، ويمنحه كل الكمالات ويجعله مترفعاً ،
ومتسامياً عن الكون الذى هو علة خلقه ، كما يعترف بوجود عناية إلهية
ترفع العالم من العدم فى كل لحظة ، وآخر يقرر أن الله هو الطبيعة
وأن ما يصدر من الظواهر الكونية والطبيعية ما هى إلا مظهر لأعراضه
الأزلية . وهنا يحاول " سبينوزا " أن يرفع الطبيعة إلى المستوى الإلهي

(١) وفدعير " سبينوزا " عن فكرة وحدة الوجود . أو أحدية الجواهر فى مؤلفاته ،
" الأخلاق " فى القضيتين : الرابعة عشر ، والشامنة عشر ، حيث يعبر عن
الأولى عن وجود جواهر واحد ويقول فيها : " لا يمكن أن تصور غير جواهر
واحد هو الله . والشاسية يعبر فيها عن الوجود الماسط للعلة الأبدية
سيفول " الله هو العلة المباطنة والإلزمة لكل شىء " .

بدلاً من أن يقرب بين الإله، ومخلوقاته على نحو ما جاء عند
"ديكارت".

بعد أن قدمنا لتصور "سبينوزا" عن الوجود وقابليته
بالتصور الديكارتي نعرض لتصور "ليبنتز" (١٦٥٦-١٧١٦) الروحي
عن الوجود الذي يتبلور بصفة عامة في مصطلحه الرئيسي "الموناد"
، Monade أو "الذرة الروحية" وينسحب على كل اتجاهات
فكره. والموناد في تعريفه هو "جوهر بسيط يدخل في تكوين
المركبات والبسيط يعنى : أنه لا يشتمل على أجزاء" (١)

والموناد في تصور "ليبنتز" (٢) جوهر بسيط لأن المركبات
إنما تتكون منه كما يحدد لنا في مونا دولوجيته خصائص الجوهر،
أو الموناد فهو جوهر بسيط بدون أجزاء ، لا امتداد له ، لا شكل،
ولا قابلية للانقسام كما أنه لا يفسد، ولا يفتنى ذلك لأنه لا يمكن أن
يسعدم بأي وسيلة طبيعية، والموناد ذو كيفية داخلية فلا شيء

(١) Carr, Herbert, W : The Monadology of Leibniz.

(٢) فيلسوف ألماني تميز نسقه الفلسفي بروح الترابط، والتنسيق،
والتوفيق بين مختلف الاتجاهات، والمجالات، ومن ثم فقد كون
مذهباً فلسفياً شاملاً جمع فيه عبقرية الفيلسوف إلى براعة
النسياسي إلى موسوعية العالم بالإضافة إلى اهتماماته المتنوعة،
والشغوفة بالقاسون، والتاريخ، والمسطق والميتافيزيقا ، درس
اللاتينية واطلع على ثقافة القدماء أمثال أرسطو
والمدرسيين ، والمحدثين أمثال كبلر و خاليليو وكامبانيلا
و ديكارت . وقد شغل عدة مناصب هامة في الجمعية الملكية ،
والأكاديمية الفرنسية، كما عمل مستشار لحاكم مدينته
فراנקفورت =

يخرج منه ، ولا يدخل إليه . وهكذا يصبح مبدأ صغير الموناد داخليا . لانه لا يستطيع أن يتفاعل داخليا كما هو الشأن بالنسبة للدراسة ، بل ان مادة (الموناد) ينبغي أن تتصور كقوة تكمن في كل موناد فتكون سببا فيما يحدث له من تغيرات ، وفي كل ما يدركه من ادراكات ، وهذه القوة الموجودة داخله هي التي يطلق عليها " ليبنتز " اسم الميل أو الشغف . . . Appetition .

= قدم لميدان العلوم مجموعة من القوانين والابحاث العلمية
القيمة كبحث في " مبدأ التفرد
Principe de L'individuation وآخر في فن الارتباط
L'art de Combinatoire .

جمعت كتاباته الخاصة بين اتجاهات متناقضة ومتبااعدة كالاتجاه النظري والعملي أو الفكري والتجريبي . كما وفق بين النظرة العقلية الخالصة والآخرى الداعية إلى الايمان بخوارق الطبيعة . كما وفق في مجال الدين بين الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية على ما يوجد بينهما من اختلاف . . .
لمزيد من التفصيل يفتتح الرجوع في هذا الموضوع إلى كتاب الأستاذ الدكتور علي عبد المصطفى محمد في كتابه القيم عن " ليبنتز " فيلسوف الذرة الروحية " فهو كتاب شامل في هذا الفيلسوف بالعربية مع ترجمة كاملة لعمل من أهم أعماله هو كتاب " المونادولوجيا " . . . Monadology

وقد ظهر الكتاب في أكثر من طبعة كان آخرها طبعة دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ .

والمونادات تتحد جميعا فى وحدة واحدة مستهدفة غاية عامة ومتفاعلة تفاعلا حقيقيا، ومن هنا يولد التوافق ، ويتحقق ضرب من الانسجام ، والوحدة بين بعضها البعض ، وتعد الصلة بين مونادات النفس ، ومونادات الجسد خير مثال على ذلك على ما يبدو من انسجام ووحدة بين نوعى المونادات الاولى، والثانية التى تبدو متوافقة تماما على الرغم من الاختلاف البين بينهما .

وجدير بالذكر أن التوافق الطبيعى الاولى هو الذى يسبب حدوث التأثير المتبادل بين هذين الجوهرين المختلفين بدون أن يستقبل البدن أى تأثير مباشر ، أو احتكاك مباشر بتغيرات النفس فالجسد يتوافق ، ويتطابق مع تغيرات النفس والعكس صحيح دون تدخل بينهما ، لكن ما هى علة هذا الترابط وذلك الحدس المتوافق بين المونادات المكونة للعالم ؟ يجيب " ليبنتز " بأن علة هذا التوافق هو وجود انسجام أدنى بين هذه الظواهر التى هى مركبات مونادولوجية على الحقيقة ، وأن العلة القصوى التى تحكم هذا الانسجام الاولى هى " الذات الالهية " أى الله أو "المونادات الاعظم" - حسب المصطلح الليبنتزى - فهو الذى أوجدها وأسساها من قبل كما يعلم مسبقا Prescience ما سوف يحدث لها .

يعطى " ليبنتز " أمثلة على هذا التوافق المسبق بالانسجام الموجود فى الطبيعة ، وبالصلة المتبادلة بين جوهرى النفس ، والجسد . أما المشال المتعلق بالانسجام الطبيعى فان " ليبنتز " يذهب فسى تصويره إلى حد تشبيهها - حالة الانسجام ، والتوافق الموجودة بين المونادات المكونة للعالم - " بالمعزوفة الموسيقية " إذ أنه لاعمس

على الاطلاق لاى صوت مفرد فيها، بل لعله يصبح نشادا إذ سمع مستقلا
أو بعيدا عن بقية الأصوات المكونة لهذه المقطوعة^(١) وهنا فانه
لا قيمة للصوت المفرد إلا بالنسبة لمجموع الأصوات التى تكون عميل
المعزوفة وتضمن الغرض منها - لأن قيمتها الحقيقية، وجمالها لا
يتحققان إلا بمجموع الأصوات المفردة، حين تجتمع، وتتوحد كلا واحدا
متوافتا، ومنسجما.

وهكذا تصبح المونادات التى يتألف منها العالم هى اللبنة
الاساسية فى بنائه، واضفاء الجمال، والكمال عليه. ومن جهة أخرى
فهى تتمتع بالضرورة بالكمال، والترتيب، والوحدة. وإلا فكيف يتحقق
الجمال، والانسجام فى الكون الطبيعى.

ويعطى "ليبنتر" مثالا آخر على وجود "التوافق المسبق" فى
الطبيعة بحالة "الاتحاد بين النفس والجسد" أى بين المونادات المكونة
لكل منهما، ونحن نعلم أن هذه المشكلة فى الملة بين هذين الجوهرين
التي طرحها "ديكارت" على بساط البحث الفلسفى بدون حل قاطع لها،
قد اتجه بها "ليبنتر" - وهو من أتباع المدرسة نفسها - اتجاهها
جديدا مغايرا لما انتهى إليه التصور الديكارتي عن هذه العلاقة،
فهذه المشكلة يعالجها الأخير بحسم من خلال تصويره عن "سبق التوافق"
الذى وضع به حلا لهذه المشكلة الفلسفية التى اعتثرت فكر "ديكارت"
بدون اللجوء إلى الشائعية التى ذهب اليها الأخير. وبدون الاتجاه إلى
حلها عن طريق الايمان، والنظر للمعرفة من خلال الجوهر اللامتناهى

(1) Leibniz: Extraits De la Theodicee de Leibniz par paul Janet Paris 1878.
p.85.

أى " الرؤية فى الله " على نحو ما عبرت عنه فلسفة "مالبرانشت" ولا عن طريق المظهر المزدوج الذى ذهب إليه "سبينوزا" لكن الحـل يتمثل فيما تصوره عن وجود انسجام أزلى سابق يمنحه الله للمونادات البينة الأختلاف فيحيل اختلافها ، وتباينها إلى وحدة وتكامل ، وانسجام فتتحقق الملة الوثيقة - الالهية - بـيـسـن جوهرى النفس ، والجسد .

وإذا كان الوجود عند " ليبنتز " هو مجال لحركة المونادات أو ينطوى على تركيبات متفاضلة لتجمع المونادات ، فكيف يتمثل هذا التفاضل بين الموجودات ؟ وما الذى يميز بين وجود كامل ووجود ضعيف أو ناقص . ان " ليبنتز " يرى أن المونادات يحكمها تمايز تنقسم على ضوئه الى ثلاث طوائف : الاولى تمثلها ادراكات مبهمه غامضة لاتعى، وتمثلها ادراكات الارواح البنائية الانتلشيا .
Entelechies والثانية : هى ادراكات تتسم ببعض وضوح ، ومصحوبة بشعور وهى تتمثل فى الارواح الحيوانية ، أو النفس الحيوانية Souls والثالثة : ادراكات تتسم بالجلال والوضوح وحاصلة على معرفة بالحقائق الضرورية وهى تمثل النفس العاقلة - الروح - Rational Souls (١)

وهكذا يصبح كل موناد متمثلا للعالم من وجهة نظره الخاصة ، وبطريقته الذاتية الداخلية ، ولذلك فان " ليبنتز " يحاول أن يجمع فى " موناداته " بين عنصرين : أحدهما داخلى ، أو باطنى يتعلق

(١) على عبدالمعطي محمد - ليسر - دار المعرفة الجامعية .

بالموناد ، وآخر خارجي حسي ، وعلى هذا النحو يجمع الموناديين -
عنصرين هامين أحدهما داخلي متعلق بالروح والآخر خارجي يتعلق
بالمادة - وهنا تتجلى النزعة التوفيقية عند "ليبنتز" - على حد
قول الأستاذ الدكتور علي عبدالمعطي - والمونادات التي خلقها الله
أوالجواهر . لا تفسد من حيث انه لا توجد طريقة طبيعية تنتهي
بها المونادات أو تغنى من الوجود يقول " ليبنتز " فـ
مونادولوجيته : " ليس هناك ما يخاف منه من تحطم أو انتهاء
الموناد لأنه ليس هنالك طريقة يمكن تصورها ويمكن بواسطتها
القضاء طبيعياً على الجوهر البسيط" (١) ، كما انه لا توجد هنسبناك
طريقة يمكن الموناد أن يبتدىء بها الوجود ذلك لأنه يتميز بالبساطة
والبساط لا بداية لها من حيث أنها غير مركبة يقول " ليبنتز " في
هذا المدد : " ولهذا السبب عينه ليس هنالك شمة طريقة يبتدىء
" الجوهر البسيط " بواسطتها طبيعياً في الوجود ذلك أن " الجوهر
البسيط " لم يكن قد تكون عن طريق التركيب " (٢)

وعلى هذا النحو فالمونادات لا يمكن أن تبتدىء في الوجود
أو تتوقف عنه بصورة بطيئة فهي تبتدىء ، وتتوقف عن الوجود مرة
واحدة " وذلك يعني انها تستطيع أن تبتدىء فقط بالخلق وتنتهي
بالإبادة . وعلى النقيض من ذلك فعما هو مركب فانه يبدأ وينتهي
بالاجزاء " (٣)

(1) Carr. H.W. The Monadology of Leibniw

(2) Ibid para 5 ^{para 4} p 34. p 36.

(3) Ibid para 6 p 37.

وعلى هذا النحو ، وحيث لا توجد طريقة طبيعية تنتهى بهـ
المونادات أو تغنى من الوجود ، فان الطبيعة تمتلئ بالحياة
والحركة . . وهكذا ينطلق " ليبنتز " إلى موضوع " حيوية الطبيعة "
الذى يعنى به : ان الطبيعة فى حياة دائمة ، يسرى فيها التجدد
الأزلى ، فالحركة والاستمرار والحيوية تدب فى أوصال العالم ، وفى
الطبيعة لاشئ يموت ، ولا شئ يفنى ، أو يفسد ، فجميع الاشياء
تحيا فى حركة ، وحياة ، فى تطور ونمو ، وتنطوى الطبيعة كلها
على كل ما هو حساس ، وكل ما هو حى ، فكل ذرة من المادة إنما
هى عالم ملئ بالمخلوقات التى لا تغنى ، وتتحرك بمصفة دائمة
وفى الطبيعة لاشئ يولد إذ لا يوجد ميلاد لانه لا يوجد موت بمعنى
مطلق . لأن الذى ينتهى من الوجود يبتدىء فى صورة أخرى ، فالعالم
فى تموره مجال نسخ ، وتحول ، حركة ، وحياة لأن أرواحنا خلقت
مع العالم فهى موجودة فى أزلية أبدية لاتموت ، ولا تنتهى وإلى
هذا المعنى يشير " ليبنتز " فى مونادولوجيته بقوله : " الميلاذ
تطور ونمو ، والموت احتواء ، ونقصان فانه لا يوجد ميلاد مطلق ، ولا
موت كامل بالمعنى الجامد لهما " (١) . وهكذا تعد النزعة الحيوية
اتجاه جديد فى الميتافيزيقا الليبنتزية من حيث انه يرى الوجود
فى ديناميكية خلاقة : نشطة متطورة شامية ، وفى حيوية تامة تموج
بالعالم وتنتشر فى المونادات من ألقها شأننا إلى أسماها
" الموناد الأعظم " .

(1) Ibid para 73 . p 123.

(د) اثبات وجود الله عند " ليبنتز " :

بعد أن عرض " ليبنتز " لتصوره عن العالم ، وكيفية خلق المونادات ، فإنه يبدأ مدخلة إلى الدين بصفة عامة ، والله بصفة خاصة بتقسيمه للحقائق إلى نوعين أولهما حقائق الاستدلال The Truth of Reasoning والثانيهما : حقائق الواقع The Truth of Fact الأولى ضرورية ويمتنع أن يكون لها أضداد ، والثانية ممكنة ، وحادثة في الزمان ويمكن أن يكون لها أضداد . ويمكن التوصل إلى علل الحقائق الضرورية عن طريق استخدام منهج التحليل ، الذي نرتد به إلى المبادئ الأولى في طريقنا للتعرف على هذه العلل التي تترد بدورها في نهاية الأمر إلى " سبب كاف " Sufficient Reason هو علة الوجود أى " الله " الذى يعد بمثابة السبب الكافى للوجود بأسره ، وهو العلة القصوى لساثر ما يطرأ عليه من تغيرات ، ونظام ، ويمكن لنا أن نرى في فكرة " السبب الكافى " عند " ليبنتز " برهانا على صفات الله المختلفة من حيث كونه واحدا ، وكليا ، وضروريا أى (واجب الوجود) .

وهكذا يثبت " ليبنتز " وجود الله باعتباره سببا كائنا ما كان أى علة أولى من حيث ان الممكنات أى " المخلوقات " لا يمكن أن تنطوى في ذاتها على علة وجودها بمعنى أنه لا يمكن أن تكون لها علة حالة داخلية ، أى علة كامنة لوجودها في ذاتها . إلا إذا تعلق الأمر بحالتي واجب الوجود شاء له أن يوجد .

لحكمة أرادها وهذا هو ما يتعلق باثبات وجود الله عند "ليبنتز" يقول في هذا المدد: " والسبب النهائي يجب أن يكون جوهرًا واجب الوجود أي " ضروري " توجد فيه تفاصيل التغيرات بطريقة أكثر سموا على ما ينبغي أن يكون عليه في المصدر ، وهذا الجوهر هو ما نسميه " الله " (١)

ومن خلال هذا النص نجد أن " ليبنتز " يتصور الوجود الإلهي ضرورياً ويحتوي على جميع التغيرات ، كما أنه علتها من جهة أخرى وهذا ما يعبر عنه في قوله : " ولما كان الجوهر سببا كافيا لكل التغيرات أو التفاصيل ، ولما كانت كل التغيرات أو التفاصيل ترتبها مما في كل إذن فيوجد إله واحد فقط وهذا الإله كاف " (٢)

وهكذا يريد " ليبنتز " أن يؤكد على حقيقة وجود الله باعتبارها العلة الأولى لكل التغيرات ، ولكل ما يحدث في الوجود وحيث أن الله يحتوي على سائر هذه التغيرات والتفاصيل التي تقع داخل كل وشئ من جميعها في وحدة واحدة التي فلا يترك إلا إله واحد فقط وهو " إله كاف " .

وسوف تنتهي هذه الحقيقة التي ترمي إلى جعل الله سببا كافيا إلى كونه " علة أولى " أو " علة ذاته " Causasui وهكذا يصير وجود الله ضرورياً وأولياً Primitive سابقا على كل وجود وخالق لكل وجود .

(١) Ibid : Para 38 p 76.

(٢) Ibid : Para 39 p 76.

وعلى هذا النحو فالأشياء الممكنة ما كان لها أن تحصل على علتها الكافية ، أو سببها النهائي إلا في موجود ضروري يتضمن علة وجوده في ذاته على عكس المخلوق الذى لا يمكن أن ينطوى في ذاته على علة وجوده ، وهو يؤكد ذلك في قوله : " ان وجود الله أزلى لان الاشياء الممكنة لا يمكن أن تحصل على سببها الكافى أو النهائي إلا في الموجود الضرورى الذى يتضمن سبب وجوده في ذاته " فالممكنات أى " المخلوقات " لا يمكن أن تحصل على سببها الكافى ، أو النهائي إلا في الموجود الضرورى (١) كما أنه لن يكون لها وجود بدون موجود ضرورى يتضمن سبب وجوده في ذاته وهكذا تنسحب الألوهية على مسألة الخلق ببراهين قاطعة وحاسمة .

وفكرة الله في التصور الليبنترى تتقابل مع الفكرة نفسها في الدين المسيحى فهو يعد وحدة أولية أساسية على اعتبار أن الجوهر البسيط الأسمى الذى تصدر عنه ، وتتولد منه جميع المونادات المخلوقة ، أو المشتقة (٢) ، وهذه المونادات التى يخلقها الله إنما

(١) الضرورى : أى واجب الوجود : ويلاحظ أن فكرة الواجب والممكن وفكرة واجب الوجود ، من الأفكار التى سبق المسلمون "ليبنتر" فى القول بها . . راجع مذكره المتكلمون ثم الغارابى ، وأبى سينا بهذا الصدد .

(٢) المشتقة : المشتقة هى التى توجد ، أو تتولد ، أو تصدر عن مخلوقات الله المباشرة ، فالله يخلق الانسان الذى ينزوح فيكون الولد ، فيكون هو علة الوجود الولد ، فالولد ، وكذلك المستاع والحيوان ، وغير ذلك قد تكون صادرة عما هو "أر عن الله ، وقد نجح المسلمون فى تصوير المخلوقات الصادرة عن مخلوقات الله ، بطريقة دقيقة فيما يعرف بسطرية النولد عند المعشقة :

تخلق بالممارسة (أى بدوام استمرار الفعل الالهي هذه الممارسة الالهية المستمرة من لحظة لآخرى وهذا انما يعطينا صورة ما عن إله " ليبنتز" الذى تستمر عملية خلق العالم عنده فى اتجاه المستقبل ، وهو لا يكتفى بذلك بل يحيط بخلقه حفظا ، وعناية وهذا الاتجاه يتفق مع ما أشار إليه "ديكارت" فى مسألة العناية الالهية ، كما تتفق مع الاتجاه الدينى المسيحى فى عناية الله بالعالم ، ومحبه له .

على هذا النحو يعرض " ليبنتز" لفكرته عن الله ، أو الموناد الأعظم فهو " جوهر أعظم ، ولما كان واحدا ، وكلية ، وشروطا ولا يوجد شيء خارجه ، ومكتفى بذاته ، كما أنه السلسلة البسيطة للموجودات الممكنة فيجب أن يكون غير محدد وحاصل على أكبر قدر ممكن من الحقيقة " (١)

وهكذا يرى الفيلسوف المسيحى أن الله هو الموناد الأعظم والاسم الموجود بذاته ، خالق بقية المونادات فى العالم ، ومفارق لها جميعا وخارج عنها ، لأنه خالقها وصانعها ، لهذا فالله فسى

= فالسهم إذا أطلق لصيد طير ثم وقع على رجل فأهلكه فهذا فعل متولد أو مشتق عن فعل آخر وهكذا فان "ليبنتز" ، يوسع مجال النظر فى الأفعال المتولدة ، أو المشتقة التى لاتصدر مباشرة عن الفاعل الأعلى وهو الله .
د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ،

فى مواضع متفرقة ، Carr: The Monadology para 40 p 79. (1)

التصور الميتافيزيقي " لليبنتز " ذو طابع متسام علوى ، خلق العالم ، ونبتت منه سائر الاشياء ، كما أنه أبدى ، وخير وعاقل ولا منتهى ، وبه قوة وإرادة كاملة أى حاصل على القدرة والعلم (أى يتمف بالعلم المحيط) .

بهذه الكيفية يترسم " ليبنتز " طريقا دينيا فى تصوره للاله الذى يقوم بوظيفة الخلق المتسامية ، والذات الالهية تحتوى على صفات انطولوجية ذات أثر فعال فى الوجود خلقا ، وحفظا وعناية ففى الله - على حد قول " ليبنتز " - قوة هى منبع كل شئ فى العالم كما أنه خالق لكل الاشياء ، والمعارف والأفكار (١) وهو كذلك ذو إرادة منتجة للتغيرات مسببة لها وفقا لمبدأ الأحسن يقول " ليبنتز " ان الله ذلك الذى هو كامل القدرة ... الأبدى الذى فيه كل شئ هو الذى يمنح كل جزء من الكون الصفات الملائمة ، كما أنه يعمل بطريقة تحيل المتناقضات التى نشاهدها فى الكون إلى عوامل تسهم فيما يظهر عليه ففى النهاية من انسجام ، وتوافق يقول " ليبنتز " فى مونا دولوجيته : " ... ان الاشياء المخلوقة إنما تدين بكمالها الى الأثر الالهى عليها ، بما يرجع ما يعثرها من نقص إلى طبيعتها النبى (٢) لا تستطيع الوجود بدون حدود ، وفى ذلك تكون مختلفة عن الله

(1) Leibniz : Extraits De La Théodicée p 35.

(2) Carr: Monaology : Para 42 p 80.

ومن هذا النص يتبين لنا مقدار الكمال الذى تتمتع به هذه الذات ومدى تأثيرها على المخلوقات ، (العاقلة) التى تكون مدينة الله City of God التى تعد أكمل ، وأفضل مدينة يرأسها أكمل وأعظم امبراطور Monarch (١)

والنفوس الناطقة ، وهى أسنى ، وأعلى درجة فى تقسيم المونادات المكونة للعالم تدخل فى نوع من الزمالة مع الله "الخالق" بحيث تصبح علاقتها به لا على نحو علاقة الصانع بما صنعه أو اخترعته ، لكن على نحو علاقة الأمير برعاياه ، والاب بأبنائه (٢) - وهذا الاتجاه يبين مقدار عناية الله بالعالم التى أشارت إليها الأديان السماوية ، كما ينفى من جهة أخرى علاقة الصانع بما صنعه وما تنطوى عليها من إهمال وأغفال للعالم على نحو ما جاء بفلسفة أرسطو - وعلى ضوء هذه الملة الخاصة ، والعميقة التى تربط بين المخلوق ، والخالق يقول " ليبنتز " ان كل نفس ناطقة انما تشبه إلها صغيرا فى مجالها (٣)

ومدينة الله التى تصورها " ليبنتز " هى عالم أخلاقى داخل نطاق العالم الطبعى ، وهى من أعظم أعمال الله المجيدة حيث تتمثل فيها عظمة الخالق ، وهذه المدينة بما تبدو عليه من نظام أخلاقى ومثالى إنما تعبر عن الله فى أبهى صورة ، وأعظمها ، وعن مجده وسموه ، وخبريته وهى من جهة أخرى تشير اعجاب النفوس الناطقة

(١) Ibid : Para 85 p 136.

(٢) Ibid : Para 84 p 135.

(٣) Ibid : Para 83 p 134.

(المخلوقات) بها وهى رمز ودليل خيريته المطلقة. (١)

ويبدو من خلال تحليل هذه الفكرة عن مدينة الله أنها تنطوى على بعد دينى عميق يشير إلى فكرة العناية الالهية من جهة ، وإلى الصلة الدينية بين العبد ، والرب على ما جاء فى الدين المسيحى من جهة أخرى ، فالعالم المخلوق تسنده عناية الله التى تتصل به المخلوقات بصفة دائمة ، وتصبح فى حالة شعور دائم بعظمته ، واحترام كامل لمجده ، وهى تؤدى نحوه واجبات الدين ، فتصبح كل نفس ناطقة ، وكأنها تشبه إليها صغيراً - على حد قول " ليبنتز " - وتلعب عدالة الله (٢) دورها فى مثوبة الخير وعقاب الشرير ، وكل شئ فى الوجود ينبغي أن يعمل فى سبيل انتصار الخير وعقاب الشرير ، وكل شئ فى الوجود ينبغي أن يعمل فى سبيل انتصار الخير (٣) الذى يتفق مسبقاً فى ارادة الله ، والحق أن الفقرة رقم ٩٠ من المنادولوجية إنما تنطوى على مدخل كبير لمفهوم دينى وأخلاقي واسع ، فإذا تركنا فكرة الصلة الحميمة بين العبد والرب وفكرة العناية الالهية نجد أن " ليبنتز " يفتح باباً اخلاقياً سنياً بجرأة كبيرة فيتحدث عن ارادة الخالق المسبقة ، وعن سعى الخيرين ، والمصلحين لمرضاته (٤) أو لفعل ما يتوافق مع ارادته التى تمنحهم الرضا والسعادة .

(١) Ibid : Para 86 p 137

(٢) La Justice Divine

(٣) Ibid : Para 90 p 140 .

(٤) Ibid .

ویدعو " لیبنتز " كذلك الى تأمل ملكوت الله ، وتمعن نظام الكون ، وترتيبه ، فان فى هذا التأمل احساس بعظمة خالقه فيكف المؤمن الخير على العبادة ، وطاعة الله ، والعمل لمرضاته ، والايمان المطلق بأن هذا الخالق - الذى هو علة وجودنا - واذا ما تحقق اتصالنا الروحى به ، وتوافقنا مع ارادته المسبقة فسى الخير ، تحققت لنا السعادة المنشودة .

ومن النظر إلى هذا النص بما يتضمنه من مفاهيم أخلاقية ودينية نجد أنه يشبه إلى حد كبير النص الذى كتبه "ديكارت" فى نهاية التأمل الثالث " فى الله " وأنه موجود " الذى يعاين فيه الاله ذا الكمال المطلق يقول "ديكارت": " .. لكى أعاين هذا الاله ذا الكمال المطلق ، ولكن أنعم النظر فى صفاته البديعة ، ولكى أتأمل بهاء نوره الذى لامثيل له ، ولكى أتعشفه واتعبد له ، على الأقل بقدر ما فى وسعى ، وما تسمح به قوة ذهنى الذى كأنما يرتد من هذا التطلع مبهوراً . فكما أن الایمسان يعلمنا ان الغبطة العظمى فى الحياة الاخرى إنما تنال بهذه المعايينة للجلالة الالهية ، كذلك تعلمنا التجربة ولا تزال بأن تأملا كهذا ، وان يكن بعيدا كل البعد عن الكمال يتيح لنا أن نظفر من الرضا بأكبر قسط نستطيع أن ننعم به فى هذه الحياة " (١)

من هذا النص نستطيع أن نتبين مقدار التقابل بين تأمل "ديكارت" لاله ، وما انتهى إليه من تعظيم ، وتبجيل لخالق

الطبيعة في الحياة الدنيا، والآخرة، وبين الانجاء الدينى، والامتنال
لارادة الخالق الخيرة عند "ليبنتز" . فنحن نجد أن الافكار
عندهما تكاد تكون واحدة باستثناء بعض المواضع التي اختلف
فيها "ليبنتز" مع "ديكارت" مثل الدليل الانطولوجى على
وجود الله . الذى يرى فيه " أن الله هو الكائن الأوحد الذى ماهيته
متضمنة لوجوده وفرض عدمه محال" وهذا الدليل مستمد من
البراهين الهندسية ، إذ يرى الفيلسوف أن الفكرة التى يمتلكها
عن الكائن الكامل موجودة على نحو ما يدخل فى فكرة المثلث أن
زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، ويستتبع ذلك أن وجود الله
الذى هو الكائن الكامل هو على الأقل مساو فى اليقين لما نستطيع
أن تنهض به أمتن البراهين الهندسية .

ويحاول "ليبنتز" أن يزيده على هذا "الدليل الديكارتى
فكرة الوجود المنطقى أو "الممكن" يقول فى هذا الصدد: إذا أراد
"ديكارت" أن يستخلص من فكرة وجود الله الوجود الحقيقى
"الواجب" فمستلزم أولا أن يبين أن فكرة الله لها الوجود
المنطقى "الممكن" بمعنى أن تكون هذه الفكرة "ممكنة التصور"
وانه ليست متناقضة فى حد ذاتها فإذا كان الله ممكنا لزم
أن يكون موجودا . (١)

وعلى هذا النحو يرى "ليبنتز" ضرورة تصحيح الدليل
الانطولوجى فهو غير منتج إلا إذا أثبت أن الله ممكن أما الدليل

(1) Monadology : Para 45 p 82 - 83 .

الكامل في تصويره فإنه يكون على هذا النحو : الكائن الذي تضمن ماهيته الوجود موجود إذا كان ممكنا .
والله هو الكائن الذي ماهيته تتضمن الوجود .
إذن الله موجود إذا كان ممكنا .

وهناك شمة اختلاف آخر نجده يظهر بين الفيلسوفيين هو ما يتعلق بموضوع الحقائق الأبدية ، أو الضرورية التي يراها " ديكارت " مخلوقة بإرادة الله منذ الأزل ، وتتسم بالثبات ، والأزلية لصدورها من إرادة ثابتة أزلية وهي صادرة بالضرورة منه ، وتعتمد على إرادته . لكن " ليبنتز " يختلف مع " ديكارت " في هذا الموضوع ، ويعتقد أن الحقائق الصادرة بالضرورة عن الله ، والمعتمدة عليه هي الحقائق الممكنة ، التي تقوم مبادئها في الملاءمة ، أو اختيار الأفضل ، في حين أن الحقائق الضرورية تعتمد فحسب على فهم الله ، وتمثل موضوعاته الداخلية^(١) . ويرى " ليبنتز " أن هذه الحقائق هي التي تميز بيننا ، وبين الحيوانات ، وتمنحنا الفهم والعلم الذي نبلغ به معرفة النفس ، ومعرفة الله ، وهذا الفعل يمكن تسميته بالذات العاقلة ، الناطقة ، أو الروح الإلهي^(٢) كما يرى أننا نستطيع من طريق هذه الحقائق أن نسمو إلى مرتبة التأمل ، فنتمعن في تأمل الذات ، وسائر الكائنات الأخرى ، كما نتردد بفكرنا من أننا إلى الكائنات إلى الله (الجوهر الإلهي) ، وبواسطتها

(1) Monadology : Para 46. p 83.

(2) Ibid : Para 29 p 68.

نتمكن من ادراك البسيط ، والمركب ، واللاماديات ، كما نفهم
الله ان تأمل هذه الحقائق يفودنا الى اموضوعات
الاساسية لاستدلالاتنا. (١)

■ ■ ■

عرضنا فى موضوع التصور الميتافيزيقى للاله عندديكارت
مقارنة بين تصوره لهذا الوجود، وتصور اثنان من فلاسفة
المدرسة الديكارتية . قدم كل منهما لنسق مغاير للآخر مع
أنهما قد استمدا أصول فلسفتهما من منبع واحد هو الفكر
الديكارتي العلقى .

ولاحظنا أن أفكار "ديكارت" الأساسية عن الفكر
والامتداد من العوامل الرئيسية التى دفعت بكل من "سبينوزا"
و "ليبنتز" إلى تصوراتهما عن الجوهر والعالم .
فنحن نعلم أن "ليبنتز" قد حاول أن يصحح نظرية
"ديكارت" عن الاله وخاصة فى نظرية "الخلق الحر" التى تفوق
امتسبات الحقائق الأسطوية وترجع إلى مسلمات ومعطيات الدين
المسىحى كما جاءت بالانجيل . أما "سبينوزا" وهو يحاول نقد
الكتب المقدسة باعتبارها ليست مصدرا للحقيقة ، ورأى أن الأديان
السماوية ليست إلا أدوات تنظيمية للحياة الاجتماعىة
والاخلاقية ، والعملية . كما نظر إلى الله باعتباره العلة المباطنة

(1) Monadology : Para 3op69.

- ٣٤٨ -

الاشياء جميعا . ومن ثم أنكر علو الخالق بصفته العلة المتسامية واللامتناهية للمخلوقات ، أو العلل المتناهية . مؤكدا على المساواة بين الله ، والطبيعة . وبذلك فقد أنكر أن تكون صفات كالفهم والارادة صفات حقيقية لاله ، أو تتعلق بطبيعته الجوهرية ، كما تأدى به هذا الموقف إلى خلع صفتى الفكر والامتداد على الطبيعة .

ونحن لانجد فى فلسفة ديكارت مايشير إلى فعل هذا التطابق الضرورى بين الله والطبيعة كما لاتوجد ثمة مصطلحات تشير إلى طبيعة طابعة وأخرى مطبوعة - على نحو ما جاء فى مذهب الأول - فالله الديكارتي هو نفس إله المسيحيين ، أو إله الديين - الكائن الكامل اللامتناهى الذى يسمو، ويعلو على الكائنات الأخرى من حيث كونه علة وجودها ومبدأ خلقها . فالله عند "ديكارت" حقيقة مؤكدة مبرهنا عليها بالفكر كما أنه من جهة أخرى علة ما ينطوى عليه الفكر من يقين وكمال " فيقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان (يتوقفان) على معرفة الاله الحقيقى بحيث اننى قبل أن أعرفه لا أستطيع أن أعرف أى شئ آخر معرفة كاملة .

هذا الاله الديكارتي الذى يقوم بعملية الخلق الحر ، هو الذى يخلق القوانين ، والحقائق الأبدية " الضرورية " الشابتة التى لاتتغير ، وهو بذلك يؤكد ضرورة القوانين الرياضية والفيزيائية حيث ان الله حر شابت لامتناه ، وبالتالي فان قوانينه ، وحقائقه تصدر شابتة غير متغيرة . فالله ملتزم بقوانينه وقوانينه لايحد عنها ولايستبدلها ، أو يغيرها بأخرى ، وليس مستغرب أن

يذهب "ديكارت" إلى ذلك الرأي، فإله ذو قدرة لامتناهية ثابتة تكفل للعلم ولحقائقه الثبات، والدوام.

والحق أن "سبينوزا" يبدأ من حيث انتهى "ديكارت" ونحن نعلم أن الأخير قد انتهى إلى حذف العلة الخاتمة من التفسير الطبيعى للعالم. وأشار في ذلك إلى قدرة الله الكلية اللامتناهية باعتبارها مصدر حفظ الطبيعة، بمبادئها، وقوانينها العامة في الحركة، وهى الضامنة لصدق قوانين العلم وضمان تقدمه.

ورغم أن "ديكارت" قد أعطى "لله" دوراً أساسياً فى فلسفته إلا أنه لم ينسأبداً أن يفرق بينه من حيث كونه علة خالقة و "جوهر لامتناه" وبين المخلوقات، أو "الجواهر المتناهية" النسبية فى حين أن "سبينوزا" كان ينقد "ديكارت" فى هذا التمييز بين الخالق، والطبيعة مما تأدى به إلى المطابقة بينهما أو جعل الوجود، وعلته شيئاً واحداً متطابقاً، فأصبح الله هو أساس وحدة الوجود "فى مذهب "سبينوزا" الذى بدأ من أكمل استنباط فلسفى أو أكثر الكائنات كمالات وهى فكرة "الله" وهنا فلا بد أن تبدأ الفلسفة بتعريف ماهية الله حتى يكسب الفكر على نفس درجة النقاء، والكمال الذى يتصف به المجال الكلى والضرورى الذى يمثله الإله فى الطبيعة، فالمعرفة والطبيعة شيء واحد - ولا وجود خارج الطبيعة لقوانين، أو مبادئ فلسفية تفيد تقدم العلم. لأن هذه المبادئ لو لم تكن داخل الكل المكون من الله، والطبيعة، من الفكر، والامتداد أى لسو كانت متعلقة بمجال المعرفة فقط دون مجال الوجود لما وجدت

لها ضمانا لليقين، والكمال . فعند " سبينوزا " لاجابة بنا إلى فضل كامل بين مجالى المعرفة، والوجود . على نحو ما جاء عند ديكارت ، وذلك حتى نضمن الكمال، واليقين لمعارفنا، وحقائقنا التى تكون على نفس مستوى الكمال الالهى الممثل فى مجموع الطبيعة فكرا وامتدادا .

وعلى هذا النحو جاء تعريف " سبينوزا " للاله مطابقا اياه بالطبيعة والابدية فهو الموجود اللامتناه بصورة مطلقة والكامل كمالا تاما .. أى الجوهر ذو الصفات اللامتناهية التى تعبر كل منها عن الماهية الأبدية اللامتناهية " ومن هذا التعريف للاله يتبين لنا كيف أن الوجود يلزم بالضرورة من هذا التعريف .

ولما كان الله هو مجموع الطبيعة . فان تصور الخلق عند " سبينوزا " يخالف " ديكارت " تمام المخالفة . فالخلق عنده عملية لاوجود لأى علة فيها سوى العلة الفاعلة ، ولا وجود للحرية إلا على أنهاالضرورة الحرة فالله عنده لايمكن أن يكون علة غائية لأن العقل، والارادة ليسا صفتين فى الجوهر الأول انهماحالتان من حالات الوجود فحسب تصدران عن الجوهرالالهى باعتبارهما صفتين للفكر . ومن ثم تصبحان نتيجة الخلق ،وليسا مبداء، ولذلك يستبعدهما " سبينوزا " من فعل الخلق حتى لايصبح هذا الفعل حرا مقصودا .

أما " ليبنتز " فانه كان أقرب إلى " ديكارت " من " سبينوزا " كان يبحث فى أولوية الجوهر (الماهية) وتعد هذه الأولوية هى الأساس فى كل كمال الواقع . والماهية عنده هى

القادرة على ممارسة قدرة معينة ، وكل ماهية هي عبارة عن قوة
حية في العقل الالهي كما تحتوي على اتجاه ديناميكي باعتباره
الحالة النهائية لكمال الماهيات .

والسبب الكافي " عند ليبنتز " هو أساس عملية الخلق وهو
قانون الجوهر الالهي في تنظيم العالم ، وهو موضوع بقوة لامتناهية
وضرورية والمونادات أو (الذرات الروحية) هي اللبنة الاولى في
تكوين الوجود ، كما أن شرط وجود العالم هو التوافق المتبادل بين
المونادات التي تتحرك في ديناميكية ، وحياة . وهذا التوافق
يتم على أساس أولي أو مسبق .

وهكذا يستطيع " ليبنتز " أن يقدم تفسيراً استنباطياً
للملة بين مونادات النفس والجسد ، وكذلك للعلاقة بين ما تنطوي
عليه عقولنا من أفكار فطرية ، وبين الأفكار المعملة عن الكون
الموضوعي .

وبصفة " ليبنتز " من الاله على موقف وسط بين تشيئة
" ديكارت " لوجود الاله متصام عن العالم ، وموقف " سبينوزا "
المنزلق إلى مذهب " وحدة الوجود " .

وليس مستغرب أن نلمس من تحليل فكرة الاله عند
" ليبنتز " اتجاهها توفيقياً على نحو ما اتجهت فلسفته في
محاولات التوفيق بين مختلف الاتجاهات . فهو ينظر للمونادات الأعظم
باعتباره خالقاً - نفس الموقف الديكارتي من الاله الخالق - فالاله
متميز عن المونادات المخلوقة ، من حيث انه علة ذاته كما انه

الجوهر الفعلى الاصلى ، والكامل ، والمونادات ليست كحال المونا
 الأعظم لأنها نفسها جواهر ، وليست أحوالا لطبيعته - على نحو
 ما عبرت عن ذلك فلسفة " سبينوزا " - ان الاختلاف واضح ، والتميز
 موجود بين الموناد الخالق ، والمونادات المخلوقة - وهذا اتجه
 ديكرتى ، كما أن وضع الموناد الخالق على قمة سلم المونادات
 هو أساس النسق المترابط المتكامل للجواهر المخلوقة .

وهكذا يحاول " ليبنتز " أن يفرق بين الله ، والعالم من
 حيث الدرجة ، أو كمية الكمال ، والقدرة حينما يتصوره جوهر
 مؤكدا بذاته على نقيض المونادات المخلوقة . بينما يقترب هذا
 من وحدة الوجود فلا ينزلق إليها - على نحو ما فعل " سبينوزا ؛
 بل يحاول أن يجعل الاله ، والمخلوقات من نفس الجوهر " الموناد "
 فالله في قمة سلم الموناد ، وأسمى جوهر يمكن تصوره .

(٢) التيار اللاهوتى المستمر .

- ١- وجود الذات الالهية :
 - أ- أدلة ديكارت على اثبات وجود الله .
 - ب- حقيقة الذات الالهية .
- ٢- الفعل الالهى .
- ٣- المفات الالهية :
 - أ- الوجدانية .
 - ب- الارلية .
 - ج- اللانهائية .
 - د - العلم .
 - هـ - القدرة .
 - و - الروحية .
 - فى - البساطة .

بعد أن قدمنا للتصور الميتافيزيقي لئله الديكارتى فيما سبق وبيننا تصويره من " الله " . وقابلناه بتمورات بعضى فلاسفة المدرسة الديكارتية ، نعرض فى هذا الفصل المتعلق بالوجود لمشكلة وجود الذات الالهية عند "ديكارت" وكذلك لمفاتها .

١- وجود الذات الالهية :

سبق أن بينا أن " ديكارت " قد طبق منهج الشك فى مجال فلسفته بصفة عامة ، ذلك المنهج الذى كانت شعرتــــه الميتافيزيقا وفى قمتها الالهية ، كما كان هو المنهج الذى تأسست عليه ميتافيزيقا الفيلسوف ، كما اتخذته أداة للمعرفة الصحيحة المتميزة .

والشك الذى استخدمه " ديكارت " يختلف من أنواع الشك اللأدرى Doutehyperbolique الذى لا يبلغ أى حقيقة أو يقين . وقد انتهى " ديكارت " على ما رأينا من قبل من اليقين الأول وهواثبات وجود ذاته بوصفها ذاتا تفكر واستنتج منه وجود الله الذى استطاع بمعرفته أن يثبت وجود العالم . وهنا فقد صارت الأولوية بعد اثبات وجود الذات المفكرة لاثبات وجود الله ثم التدرج الى محاولة اثبات وجود العالم بعد ذلك .

وقد أشار " ديكارت " الى محاولته هذه مراعاة لــــى مبادئ الفلسفة " بقوله : " بعد معرفتنا بوجود الله ينبغى

الانتقال الى معرفة المخلوقات ويجب أن نتذكر أن أذهاننا متناهية وأن قدرة الله لامتناهية" (١)

ومن تحليل هذا النص نجد أن الفيلسوف قد بدأ في محاولة معرفة الله أولاً ، ثم انتقل منها الى معرفة المخلوقات مبيناً أن أذهاننا متناهية قياساً على قدرة الخالق اللامتناهية .
وتطبيقاً لمبدأ الشك يبدأ الفيلسوف من العقل الانساني .
رؤسفه نقطة انطلاق نحو الكشف عن أنحاء الوجود المختلفة وعلى رأسها وجود الله فكيف تم له ذلك ؟

ان " ديكارت " قد ذهب يثبت وجود ذاته باعتبارها ذاتاً تفكر بعد أن شك في كل المعارف التي تلقاها عن طريق الحواس بل شك في الفكر ذاته ، وفي يقين الرضاة .

أما فيما يتعلق بمسألة الشك في وجود الله فقد استخدم فيه نوع الشك العقلي ، مفرقاً في ذلك بين نوعين من الشك : أحدهما عقلي والآخر ارادي (٢) وهو يتبع النوع الأول منهما ، ويعتبر أن الشك في وجود الله صاج مبرز ، ذلك بين منهج الشك العقلي الفكري الذي اتبعه وبين - الأمر اللاأدري الذي لا يبلغ صاحبه

(١) Descartes, Les Principes, A,T Oeuvres de Descartes, Paris 1904. Tome 1 p 9 N 9 p36.

- ٢٥٦ -

أى حقيقة، من حيث كونه يتبع ارادته ولا يخرج بصاحبه عن دائرة الشك، بل يظل فيها فيأثم اشما كبيرا. أما فيما يتعلق بنوع الشك العقلى، وهو الذى يستخدمه "ديكارت" فهو نمط من أنماط الشك الفكرى الذى قد يحدث لبعض الناس الذين قد يشكون فى وجود الخالق لعجزهم العقلى والفكرى عن اقامة دليل على وجوده مع ايمانهم المسبق به. وديكارت يعد أحد هؤلاء حيث ان شكه محاولة منه للوصول إلى فكرة وجود الله النظرية فى ذاته؛ ولذا فان مسألة هذا الوجود لا تترك عنده أى شكوك فى عقيدته.

وهكذا فان منهج ديكارت فى الشك كان منهجا عقليا لا يستخدمه بوصفه وسيلة أو منهجا لبلوغ المعرفة الصحيحة بدقتها ويقينها، فالشك على ما أشرنا سلفا كان وسيلة لاثبات وجود النفس التى أفضت به إلى اثبات وجود الله بالعقل عن طريق الفكر، ولذا فاننا نرى أن منهج الشك قد استخدم فى معرفة النفس أولا ثم توصل منه "ديكارت" إلى حقيقة وجود كائن كامل هو الله.

ولذلك وصل الفيلسوف إلى فكرة وجود الله، بعد اثبات وجود ذاته المفكرة التى كانت مصدر الشك فى مبدأ الأمر. ومن تأمل منهج الشك الديكارتي نجد أنه يدور فى سلسلة من التساؤلات المستمرة عن الوجود، وجود الذات، ووجود الكائن الكامل الالامتناهى.

١ - أدلة "ديكارت" على وجود الله :

انتهى الفيلسوف من الكوجيتو إلى اثبات وجود الذات التي توصل منها إلى معرفة وجود كائن كامل حاول "ديكارت" اثبات وجوده عن طريق ثلاثة أدلة عقلية يحاول في أولها معرفة الله بأشاره عن طريق دليلين أولهما دليل "النقص" ويستدل به على وجود الله من خلال فكرة النقص الانساني Manque والثاني هو دليل الكمال Parfait يثبت فيه وجود الله عن طريق الكمال الالهي. أما الثالث وهو المعروف بالدليل الانطولوجي والذي يستخلص من تعريف الله نفسه ومن ماهيته من حيث كانت الوسيلة الوحيدة لاثبات وجود الله هي الاستدلال من بعض المعلولات ، والآثار المعلولة على العلل أو العلة المجهولة ، وهي الوسيلة الوحيدة لاثبات وجود الله " (١)

ومحاولة " ديكارت " اثبات وجود الله انما تعنسى اعتقاده في هذا الوجود الالهي عن طريق الاستدلال العقلي لا عن طريق الحدس المباشر منكرا أي دليل على وجوده بوعفه كائننا كاملا ، بيد ان الفيلسوف قد اسندل على وجود الله بثلاثة أدلة عقلية رآها قاطعة مقنعة في اثبات هذا الوجود " (٢)

(1) A T , Oeuvres de Descartes, Léopold Cerf, Paris 1905 Tom 8. p 184.

ويأتى أول هذه الأدلة عن طريق الذات ، واحساس الفيلسوف بالنقص من حيث كونه يشك . وهذا النقص قصور عن بلوغ الحق وما كان ديكارت قط ليصل إلى كونه موجودا ناقصا، وممتناها لولا لم يكن بداخله فكرة كائن كامل ولامتناه ، وهذه الفكرة التى وجدها فى نفسه ما كان يستطيع الحصول عليها لولا وجود هذا الكائن الكامل ، فالعلة المسببة (الفاعلة) Efficiente Cause (لا بد أن يكون فيها قدر من الكمال مثل ما فى معلولها على الأقل ، وقد أشار ديكارت الى هذه الفكرة فى " المقال عن المنهج " بقوله : " إن فكرة النقص التى أشعر بها لا يمكن أن يفعها فى سوى موجود كامل وذلك بالقياس إلى مطلق كماله ، ولما كان اسم الله يطلق على ذلك الكائن الكامل اللامتناهى فالله إذن موجود (١)

ومن تحليل هذا النص يتبين أن فكرة النقص هى المحور الذى يدور حوله هذا الدليل فى محاولة اثبات وجود الله بوصفه كائنا كاملا، وقد ذكر ديكارت هذه الفكرة فى " التأملات " فهو يقول : " ما كنت أعرف أنى كائن ، ناقص وممتناه لولا لم تكن بداخلى فكرة " الكامل " أو " اللامتناهى " ويديهى اننى لم استطع بنفسى أن أخلق تلك الفكرة ما دمت قد لاحظت منذ قليل أننى موجود ناقص ، ولامتناه ، فالعلة التى تؤثر لا بد أن يكون لها من الحقيقة ، والكمال نفسه مقدار ما

(1) Descartes , Médit A.T , Paris, 1904.
Tome g Médit 3 p.p 40 - 41.

لمعلولها على الأقل" (١) ومن تحليل هذا النص يظهر لنا المعنى السابق نفسه على اعتبار أن هذا الدليل يعد محاولة استدلال عقلى على وجود كائن كامل من خلال شعور الفيلسوف بالنقص فى ذاته . هذا الشعور الذى أكد لديه وجود كائن كامل يهبه ذاته ، وما تتمف به من نقص .

وفكرة الكائن الكامل هذه موجودة داخل نفوسنا . خلقها فينا هذا الكائن الكامل ، وهى فكرة عامة عند كل الناس بمعنى أنها مفطورة فى النفوس *Idee innée* بل ان الفكر الانسانى مطبوع على معرفتها أى أنها بمثابة " ملكة " توجد فى الطفل بالقوة ، ونستطيع معرفتها بمجرد التفكير" (٢) وإلى هذه الفكرة يشير "ديكارت" فى "التأملات" فيقول: "ان الله خالق ذلك لأنها فكرة موجودة بداخلى ، وأنا مطور عليها" (٣)

ومن تأمل هذا النص نجد اشارة صريحة إلى وجود فكرة الله التى تكمن فى ذاتنا بصورة فطرية ، وطبيعية من حيث كان الله أكمل ما نستطيع تصوره من أشياء (٤) ، وبذهب ' ديكارت'

(1) *Medit*, A.T. Paris 1904, Tome g *Medit* 3 p.p 40 - 41.

(2) A.T. *Oeuvres de Descartes*, Paris 1899, Tome 3 p.423.

(3) *Medit* , Emile :houverez Paris 1941 pl91.

(4) A.T. *Ceuvres* Tome 3 p.p 423 -434.

الى أن هذه الفكرة التامة الكاملة موجودة في نفس منف بدائية .
تفكيرى أقيس بها ضعفى، ونقصى ، ونهايتى، وعلى هذا النحو
استطاع " ديكارت " من خلال فكرة النقص التى اكتشفها في ذاته
أن يصل إلى اثبات وجود موجود كامل لا يشوبه نقص وهذا هو
دليل النقص .

أما الدليل الثانى ،والذى يعد تكملة ، وتأييدا للدليل
الأول من حيث ان " ديكارت " قد انتهى فيما سبق بحثه لمعرفة
وجوده الناقص عن طريق فكرة موجود كامل ينطوى عليها ذهنه ،
فما هى إذن علة هذا الوجود الناقص ؟ أى علة وجود هذا النقص
مع العلم بأن المخلوقات الناقصة لا يستطيع أى واحد منها أن
يخلق وجوده بنفسه ولو استطاع لما تردد لحظة واحدة فى
أن يمنع نفسه الكمال كله ، وأن يستبعد كل نقص يلزم بها
فألا إذن هو الكائن الكامل الذى لا بد وأن يكون حاصلا على
مبدأ الكمال في ذاته من حيث كونه علة وجوده ، فلا بد أن
يكون له مقدار على الأقل من الكمال الموجود به ، لكنه كمال
أسمى وكمال أعلى ومن ثم يكون الله موجودا ، وقد عبّر
" ديكارت " عن هذا الدليل فى القسم الرابع من "المقال عن المنهج"
بقوله " انه وبما اننى قد عرفت بعض الكمالات التى ليس لى
شئ منها فاننى لست الكائن الوحيد الذى فى الوجود . . بل يجب
بالضرورة أن يكون هناك كائن آخر أكثر كمالا أنا تابع له ومن
لذنه حصلت على كل ما هو لى لاننى لو كنت وحيدا ، ومستقلا

عن كل ما هو غيرى بحيث كان لى من نفسى كل هذا القليل
الذى أشارك الذات الكاملة فيه لكنت أستطيع أن أحمل من
نفس السبب عينه على كل ما هو فوق ذلك مما أعلم أنه
بنقصنى ، وبذلك أكون أنا نفسى غير متناه أزلى أبدى وغير
متغير ، وعالم بكل شيء ، وقادر على كل شيء ، وقصارى
القول أن تكون لى كل الكمالات التى أستطيع أن ألحظ أنها
الله " (١) .

ونستطيع أن نتبين فى هذا النص محاولة لاثبات
وجود الله عن طريق ما يحس به الفيلسوف من بعض الكمال الذى
ليس له شيء منه أى لم يخلقه فى نفسه بإرادته ، ولذا
فانه يستنتج وجود موجود أعلى يمنحه ما يلزمه من كمال
وهذا الموجود هو " الله " .

وهذا الدليل نفسه يؤكد الفيلسوف فى " التأملات "
فيقول : " إذن ينبغى أن استنتج بيقين وفقاً للمبدأ
الذى يقرر بأنه لا بد أن يكون فى العلة من الحقيقة ، والاثبات
على الأقل مقدار ما فى معلولها أن هناك علة لكانى بل
أن تلك العلة تحوى جميع ضروب الكمالات ، وانها إذن هى
الله " (٢) .

(١) محمود الخضرى ، المقال عن المنهج ، ديكارت ، القاهرة .

١٩٣٠ ، ص ٦٠ ، ٦١ .
(٢) Médit, Oeuvres, Tome ٤ , p.86.

وهكذا يبدو أن دليل الكمال وهو الدليل الثانى على وجود الله لا يشبه دليل امكان العالم لان هذا الدليل إنما يستمد فكرة وجود الله ، ويستدل عليها من النظر إلى العالم . أما فى دليل ديكارت فان الفيلسوف يفتح العالم موضع الشك ، ويميل إلى حالة اليقين التى ينتهى إليها عن طريق فكره الذاتى ، وهو ما يحمل صفة النقص والتناهى . وهذا الدليل نفسه قد أشار إليه الفيلسوف فى " المبادئ " بقوله : " انه بقدر ما يتصور من الكمال فى شيء ينبغى أن نعتقد أن علته لا بد أن تكون أوفر منه كمالاً " (١)

هنا نجد أن ديكارت قد تصور أن الله هو العلة التى تنطوى على كل كمال ؛ لأن النظر للمخلوقات يكشف عن احتوائها على شيء من الكمال الذى ليس لها صلة به ، وليس لها شيء منه . وهكذا نصل عن طريق التحليل إلى أن العلة التى وهبت الفيلسوف الكمال لا بد أن تحتوى على وجه من وجوه الكمال ، ومن ثم يكون الله موجودا كاملا .

وعلى هذا النحو نجد أن "ديكارت" استطاع اثبات وجوده عن طريق الفكر الذى توصل منه إلى اثبات وجود الخالق بفكره أيضا على اعتبار أن الأكثر لا يمكن أن يأتى من الأقل ، أى

(١) ديكارت ، المبادئ ، عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية

الساخرة ١٩٦٠م مبدأ رقم ١٧ ص ١٠٥ .

بمعنى انه يجب أن يكون في العلة الفاعلة من الحقيقة ومن الكمال مقدار ما في معلولها على الأقل.

من هذين الدليلين السابقين نجد أننا نقف بارزاء ففكرة الكمال اللامتناهى التى ليست فى حد ذاتها سلبية، أو مضادة لفكرة النقص، أو التناهى لأنها تعد صفة ايجابية فى الله الخالق وهو من أكمل حقائق الوجود جميعها .

وبعد أن تم " لديكارت" اثبات ذلك شرع فى إقامة الدليل الثالث الدال على وجود الله وهو ما عرفه بالدليل الانطولوجى والذى أشار إليه الفيلسوف فى المقال عن المنهج ، وكذلك فى " التأملات" حيث يقول فيها: " إن الله هو الكائن الأوجد الذى ماهيته متضمنة لوجوده وفرض عدمه محال " (١).

من هذا النص نجد كيف تتضمن الماهية الالهية فى الوجود الالهى مما يستحيل معه أن ننفى وجود الله، إذ أن تتضمن الماهية فى الوجود يعنى حقيقة الوجود الالهى ذاته ، ويؤكد " ديكارت" هذا الدليل نفسه فى " مبادئ الفلسفة" بقوله : " انه فى امكاننا اثبات وجود الله من حيث أن ضرورة الوجود متضمنة فى تصورنا له " (٢) .

ولا يخرج معنى هذا النص عن المعنى السابق الذى يؤكد به الفيلسوف

(١) التأملات ، عثمان أمين التأمل الخامس . الطبعة الرابعة ص ١٥٧-

(٢) المبادئ عثمان أمين . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٠م

بشيقة الوجود الالهى ، كما يظهر من خلاله أثر التحليل الرياضى الذى يهدف منه الوصول إلى اليقين التام .

وهكذا يتضح لنا مبلغ ثقة "ديكارت" فى نتائج الرياضه وبقينها ، فكما أن تصورنا لفكرة المثلث يلزم عنها التقرير بأن زواياه مساوية لقائمتين ، فإن فكرة الكامل كذلك لا تتوارد إلى عقولنا إلا وهى منطقية على جميع الكمالات ، فينتقل الفكر مع هذه الفكرة - عن موجود كامل هو الله - إلى ما يلزم عنها من التسليم بالوجود الالهى المطلق ، وجود كائن كامل لامتناهى له وجود مطلق هو الله .

وهكذا تنتقل النفس من الفكر إلى الوجود أى وجود الله ذاته . ويلاحظ من هذا الدليل أن ديكارت قد أشار إلى أثر الرياضه التحليلية على فكرته إذ يقول فى "المقال عن المنهج" : "الله وبما أنه هو الكائن الكامل هو على الأقل مساو فى اليقين لما تستطيع أن تنهض به آمتن البراهين الهندسية" (١) ويكفى هذا دليلا على مدى مساهمة الرياضه فى براهين وجود الله عند الفيلسوف والتى انسحبت من قبل على باقى أجزاء فلسفته بوجه عام .

ونذكر من هذا الدليل الانطولوجى أن ديكارت يثبت كمال الله مستخلصا منه هذا الدليل عن طريق التحليل ، باعتبار أن الكمال صفة

(1) Descartes, Discours de La Methode A.T.
Paris 1902 Tome VI Part 4 p.37.

• تنطوي عليها الذات الالهية •

وعلى هذا النحو السابق يظهر لنا كيف اعتمد الفيلسوف على الفكر المجرد، والتحليل الرياضى فى هذا البرهان ؛ ولذا يحق لنا القول؛ بان ديكارت أراد من فكرة وجود الله أن تكون فى مستوى اليقين الرياضى الحقيقى •

ومن ملاحظة هذا الدليل نجد أن الفيلسوف يدور فى فكره لاثبات وجود الخالق ، ولا يحاول الخروج منه إلى الوجود مع انه يهدف أساسا إلى اثبات حقيقة وجود كائن كامل لامتناهى، وربما يشير ذلك إلى أثر الرياضة على فكر "ديكارت" إذ انه قد استخدم هذا العلم - الرياضة - حقيقة لما يتميز به من بدهية ويقين. ولعل ثقته فى هذا العلم، هى التى أملت عليه تطبيق المنهج الرياضى فى محاولته اثبات وجود الخالق باعتباره أعلى، وأسمى حقيقة فى ميتافيزيقاه على ما سنرى فيما بعد •

(ب) حقيقة الذات الالهية :

انتهينا مما سبق إلى أن "ديكارت" قد قام بمحاولة عقلية لاثبات وجود الله باستخدام ثلاثة براهين تأدت به إلى اثبات وجود الله بوصفه كائنا كاملا ليس متناهيا • وإذا كان الفيلسوف قد اثبت ذلك وتوصل إلى حقيقة وجود الله بعقله فما هى إذن حقيقة هذه الذات الالهية فى ميتافيزيقاه؟ هل هى واحدة بمعنى رياضى أى حسابى ؟ أم واحدة بمعنى أنها لاتنقسم إلى أجزاء ؟

لفدعبر الفيلسوف عن ذلك فى عبارة له بالتأملات يقول فيهما:
 " الله هو الكائن .. الواحد .. " وتنطوى هذه العبارة على إشارة
 واضحة إلى وحدانية الله .

أما ما يتعلق بنوع الوجدانية التى يقصدها الفيلسوف
 فانه بوصفه مسيحيا كاثوليكييا يحتمل أن يكون قد تاع مذهب
 النسطرة (وهو الفريق الدينى المسيحى الذى آمن أتباعه بوجود
 طبيعتين للسيد المسيح أحدهما لاهوتية Divinite والأخرى
 ناسوتية Humanite . إلا أن الفرق المسيحية قد انفصلت
 فى نهاية الامر على أن الذات الالهية واحدة فى ثلاثة أقانيم هى
 الأب والابن ، والروح القدس ، فالله فى المسيحية ثالوث مع وحدانية
 جامعة ، وثبات فالله عند "ديكارت" ووفق عقيدته المسيحية - هو
 (الأب ، والابن ، والروح القدس) بما أن الأب ، والابن ، والروح القدس
 هى الله الواحد ، والوحيد الذى لانظير له ، ولا شبهة على ما تؤيد
 ذلك نصوص الفيلسوف إذ يقول: " لا يوجد أصدق ، وأحق من فكرة
 وجود الله ، ولا أقل منها تعرضا لشبهة الزيف ، والبطلان " (١) ونجد
 فى هذا النص إشارة إلى أن وجود الله الواحد يعد وجودا حقيقيا
 لازيف فيه ، ولا بطلان كما أنه لا وجه شبه يربط بين هذا الخالق
 الكامل اللامتناهى وبين مخلوقاته ، فهو متفرد على نحو ما يشير

(١) "ديكارت" ، التأملات ، ترجمة عثمان أمين ، التامل
 الثالث ص ١٥٤ .

"ديكارت" في قوله : " اننى أعتد فى وجودى على موجود مختلف عنى " (١)

٢ - الفعل الالهى :

مما سبق يتبين لنا أن "ديكارت" حاول اثبات وجود الله باعتباره كائنا كاملا لامتناهيا، ثم أشار إلى وحدانية هذه الذات الالهية التى ذكرت المسيحية أنها " ذات ثلاثة أقانيم " وهى خلقت العالم ، والانسان . بفعل قدرتها اللامتناهية . فما هى حقيقة الفعل الالهى وفق ما جاء فى فلسفته ؟

الحق أن "ديكارت" يذكر فى أحد نصوصه أن الانسان يجسب عليه الانتقال من معرفة وجود الله إلى معرفة المخلوقات. وهنـا يبدأ الفيلسوف من معرفة الله إلى معرفة المخلوقات المتناهية التى خلقتها قدرة الخالق اللامتناهية . يقول "ديكارت" فى التأملات : "والذين يسمعون النظر فى طبيعة الزمان يجدون أن حفظ جوهر ما فى كل لحظة من لحظات مدته يحتاج إلى عين القدرة ، وإلى عين الفعل اللازمين لاحدائه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجودا " (٢)

وإذا حللنا هذ النص تبين لنا أثر الفعل الالهى متجليا فى عناية الذات الالهية بالعالم ، فهى التى تخلقه ، وترفعه من العدم

(١) ديكارت ، التأملات ، ت عثمان أمين ، النامل الساعى ١٥٤ .

(٢) Descartes, R: Meditations, E, thouverez

1941 P.N 3 p.194 - 195.

في كل لحظة ، فأى جوهر مخلوق ما كان له أن يستمر في الوجود لحظة ماضية ، أو أخرى مستقبلية لولا هذا الحفظ الالهي المستمر . ومن ملاحظة هذا النص نجد انه ينطوي على دليل على

وجود الله هو ما يعرف باسم الدليل الزمني Argument

Temporel ، وفحواه أن الذات الالهية تخلق الوجود وتعني به ، فهي التي تخلق الذات ، وتحفظها بفعل قدرة إلهية عالية وفعالة ، كما يشير من جهة أخرى إلى استمرار الخلق من حيث أن الإنسان لا يستطيع أن يمنح نفسه اليقاع ، والدوام ، لأن ذلك يستلزم قوة عليا تحفظه ويلزم من ذلك انه يعتمد في استمرار وجوده في الزمان على موجود مختلف عنه هو " الله " ويتأكد معنى الفعل الالهي في " المبادئ " إذ يشير "ديكارت" بقوله : " أن آجالنا في حياتنا كافية ، وحدها لاثبات وجود الله " (١) ومن تحليل هذا النص نجد أثر الفعل الالهي واضحا في حفظ آجالنا في حياتنا ولذا لا يعد دليلا على ثبات وجود الله فحسب إنما يعد دليلا يبرهن على أثر الفعل الالهي الحافظ لنا . ويعد هذا النص تلخيصا للنص الذي ساقه الفيلسوف في " لتأملات " وأشار فيه إلى البرهان الزمني على وجود الله بوضوح وجلاء .

ويلاحظ من موقف "ديكارت" السابق مشابهته لموقف الأشاعرة الاسلاميين تماما ، لكل مخلوق لا يحتاج إلى أن يخلق فحسب ففى كل لحظة زمنية معينة ، بل يحتاج إلى حفظ الله وعنايته في كل

(١) "ديكارت" ، المبادئ ، عثمان أمين . ميدا رقم ٢١ ص ١١١ .

لحظة زمنية يستمر فيها وجوده، ومن ثم فإن الله لا يعتبر خالقاً
فحسب لوجود الذات الانسانية، بل يعد حافظاً لها، ومتابعاً
لحفظها واستمرار بقائها في الزمان .

وعلى هذا النحو نلاحظ أن الذات الالهية قد وجهت عنايتها
وحفظها المستمر لذات الانسان المخلوقة . وهكذا انصبت العناية
الالهية على هذه الذات ، فالملة الوثيقة بين المخلوقات والخالق
لا تنقطع ، مع أن ديكارت يفرق بين الكون وبين الله ، وهي فكرة
أيدتها مسألة الخلق كما وردت في الدين ومع أن المخلوقات
في ميثافيزيقاه لا تتشبه بالخالق من حيث أنه لا يوجد بين الله
وبين الكون وجه من وجود المشابهة ، إذ يرجع "ديكارت" كل
كمال يحدث في العالم إلى كمال الآلية الميكانيكية ، فليس
للحركة من قصد ولا غاية - وهي مسألة سنعرض لها تفصيلاً فيما
بعد - .

وهكذا تبدو فكرة الخلق الالهي عند "ديكارت" وقد اقترست
بفعل العناية الالهية ، فالعالم يتحرك وفق مشيئة وإرادة الله ،
ووفق علمه المسبق ، فهو عالم بكل شيء في الكون أي محيط به
عالم بكل صغيرة ، وكبيرة تحدث فيه ، وهنا فإن الفعل الالهي
للعالم يحدث بعلمه وإرادته فهو فعل مختار لا قترانه بإرادة الحرة
للاله ، ويؤكد الفيلسوف هذا المعنى في "المبادئ" بقوله : "...
لا ينبغي الفصل بين فعل الخلق عند الله ، وفعل الإرادة" (١) ونسده من

(١) Des cartes, Principes, A.T Tome 9 p.1

Prin II 23 p.155.

خلال هذا النص صفة القدرة على كل شيء باعتبارها واحدة من صفات الله اللامتناهية الكمال ، وهذا يدفعنا للقول بأن الحقائق ليست وحدها هي كل ما في مقدور الله ، بل إن كل شيء مخلوق خاضع لقدرته العليا ، (وهذه الفكرة ستتأدى بنا إلى عرض موضوع الحرية الإلهية وهي مسألة سنتعرض لها فيما بعد) .

وهكذا يتضح لنا مما سبق كيف أن "ديكارت" قد فرق بين الله ، وهي فكرة قد أيدتها مسألة الخلق ، وطبقا لميتافيزيقاه فإن المخلوقات لا تتشبه بالخالق كما كان الحال عند "أرسطو" ، فليس بين الله ، وبين الكون وجه من وجوه المشابهة .

أما إيمان "ديكارت" بالحفظ والعناية فيأتي من أن العالم في تصويره كان لا بد له من سند ميتافيزيقي لإيمانه بالخلق المستمر ، بينما نجد أن بعض المذاهب الأخرى تقصر فعل التكوين ، أو الخلق على المبادأة ، أو على الفعل الأول ، متجاهلة في ذلك وجود خلق مستمر من المبدأ الأول في الزمان باعتبار أن العالم مصنوع - قد صنعه الله - هذه المذاهب لا ترى أن العالم يحتاج إلى حفظ وعناية مادام يسير بمقتضى الفعل الإلهي الأول ، والحكمة الإلهية التسيحية تحيط علما بما يحدث في العالم من حادثات كلية ، ولا علم لها بجزئياته ، فالعالم حسب تصور هذه المذاهب يسير وفق نظام ختمى معقول .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن المذاهب التي هي على شاكلة المذهب الديكارتى مهما جهدت في إعطائنا صورة عقلية متكاملة للوجود ، إلا أنها عن طريق ما أسمته بالخلق المستمر قد أفسحت المجال

للتدخل الالهي المستمر في الوجود.

والحق أن هذه المسألة الخطيرة في فلسفة "ديكارت" والتي أجهد نفسه في اخفائها ستتضح بصورة أكبر عند " مالبرانش" فيمما أسماء بالعلل الغاشية.

وعلى هذا النحو فنحن نرى أن الألوهية تفيض بناحيتهما ليس على العالم فحسب ، بل على سائر جزئياته الزمانية والمكانية، فالله عند "ديكارت" هو العلة المباشرة للحادثات الجزئية في هذا الوجود، وهو أمر لم يستطع "ديكارت" الجهر به مخافة أن يهتز مرج مذهب العقل المتكامل، على الرغم من أن هذه المسألة قد بدت في ميتافيزيقاه حينما عرض لمسألة الخلق المستمر التي أسس عليها فيزيقاه.

يعد أن أشرنا إلى مسألة العناية الالهية . وهي أشر من أشار الفعل الالهي بعد فعل الخلق، وبعد أن تبين لنا أن هذا الفعل قائم على أساس أن العلم الالهي، والارادة الالهية واحدة. وضم أمامنا مدى الحرية التامة التي يتميز بها الفعل الالهي، والتي يشير إليها الفيلسوف بقوله : " الفعل الالهي حر مختار... " (١)

من هذا النص تظهر لنا حرية الفعل الالهي، هذه الحرية التي يفعل بها الله كل شيء خيرا كان، أم شرا حيث ان ارادته حرة فمن فعل الممكنات. يقول "ديكارت" معبرا عن ذلك : " ان الله علة فاعلة للحسن ، والقبح ، و ارادة الله تفعل الممكن وتفعل المستحيل

(1) Descartes, Oeuvres, A.T Paris 1901 Tome 4 p 114.

فقاله قادر على أن يحدث المتناقضات " (١)

ونستطيع أن نتكلم في هذا النص إشارة واضحة إلى حرية الإرادة الالهية التي تفعل الممكن كما تفعل المستحيل ولا يقتصر فعلها على ذلك ، بل يتعدى إلى القدرة على احداث المتناقضات وهذه أقصى درجات الحرية .

وحقيقة الأمر انه ليس شمة ما هو قبيح أو حسن في ذاته فالحسن والقبح ليسا ذاتيين في الأشياء بل يرجعان إلى الإرادة الالهية فهي التي توجد هاتين الصفتين في الأشياء . بيد أن هذا لا يعنى التسليم بأن الخطأ ، أو الشر الذى نلق فيه خافع للمشيئة الالهية حيث ترتفع بذلك عنا المسؤولية إزاء أفعالنا الخاطئة أو الشريرة ، ويكون هذا الموقف تبريرا لخطائنا ، وهو أمر لم يكن يقصد اليه "ديكارت" على نحو ما سنعرض له في (مبحث الاخلاق) .

مما سبق نتبين لنا الرؤية الديكارتية لحرية الانسان فهو

بإزاء حر في أفعاله لأنه يتميز بوجود العقل الذى يمدده بالاحكام التبدئية الصحيحة ، والستمييزة عن طريق ما يمدحه الله له من نسور فطري . فهل عبرت ميتافيزيقا "ديكارت" عما يخالف ذلك ؟ .

الحق ان العقل باعتباره المنبع الأسى لساثر المعارف الانسانية ، كان هو محور الميتافيزيقا الديكارتية منذ البداية ، فهو الذى يستمد منه الانسان الافكار الواضحة المتميزة ، (وهو أهل الأشياء قسمة بين الناس كما أن حظوظهم منه متساوية) على

(١) Descartes, Oeuvres, A.T Tome 4 p 118.

نحو ما عبر "ديكارت" في هذا المجال ، وهذا يعنى أن الفيلسوف يفسح المجال أمام الانسان لكي يستفيد من نور العقل الفطرى الموهوب له من الله الكائن الكامل اللامتناهى ، الأمر الذى ترفع معه المسؤولية الالهية عن أفعال المخلوقات الخاطئة ، والشريعة . ومع ذلك فله علم مسبق بكل ما سوف تأتیه مخلوقاته من أفعال سيئة ، أو خاطئة لأن حدوث الحوادث فى الكون معلوم فى نهاية الامر لله واجب الوجود ، ذو العلم والقدرة .

ويذكر " ديكارت " موضوع الخطأ الانسانى ، والخطيئة الاخلاقية فى ميتافيزيقاه ، ويرى أن سببهما ارادة الانسان ، وان كان هو نفسه لا يسعى إلى الخطأ بيد أنه يقع منه بطريقة طبيعية ، عن طريق هذه الارادة التى تميل إلى فعله ، لكن الاسترشاد بالعقل والركون لاحكامه الواضحة الصائبة إنما يحول دون الوقوع فى ذلل الارادة ، وهنا يمكننا تلمس اتجاه "ديكارت" الى رفع مسؤولية الله عن أخطاء مخلوقاته ، وان كان يحيط علما بحدوثها ، وهذا ما عبر عنه فى المبادئ فى قوله : " ان الله ليس مريدا لحصول الخطيئة ، والاشم " (١)

وهكذا ترتفع المسؤولية الالهية عما يقتضيه الانسان من خطأ ، وشر مع علمها بحدوثها ، لأن ارادة الله لا تسمح ، ولا تريد أن يحدث ذلك .

(١) Descartes, Principes. Œuvres. A.T F
Prin 13 p 35.

٣- الصفات الالهية :

رأينا مما تقدم أن "ديكارت" اثبت وجود الذات الالهية ،
كما أشار إلى صلتها الوثيقة بالعالم ، من حيث كانت تحفظه ،
وتعنى به فى كل لحظة من لحظاته .

وفى هذا الموضع نعرض لمسألة الصفات الالهية ATtributs
Divins كما أشار إليها من خلال فلسفته ومدى اتفاقها
مع صفات الله .

لقد أشار "ديكارت" فى فلسفته إلى صفات الله باعتباره
كائنا كاملا لامتناه ، علة سائر العلل ، لاشبيه ولانظير له . يبين
الكائنات ، فهو أزلى ، أبدى ، عالم ، مريد ، قادر ، مختار ، متفرد فى
وجوب وجوده ، وفى أفعاله المتعلقة بخلقه ، وفى صفاته الكاملة .
ولقد أثيرت حول موضوع الصفات الالهية كثير من التساؤلات ،
والمسائل كمسألة ريادة الصفات على الذات الالهية ، أو أن الكلام
صفة تختلف عما اشتمل عليه العلم الالهى . . إلى غير ذلك من الجدل
الذى أشير حول هذه المسألة عند علماء الكلام المسيحى ، أو الاسلامى
على حد سواء ، وكذلك اعتبار صفة السمع ، والبصر مغايرة للعلم
بالمسموعات ، والمبصرات ، وغيرها من المسائل التى كانت موضوعا للبحث
والجدل من قبل علماء الدين ، واختلفت بصدها اتجاهات المذاهب
الدينية .

وموضوع الصفات من المسائل التى أشارتها ميتاميزيقا ديكارت
حيث يقول فى هذا الصدد : " اننا وان كنا لانحيط علما بـ ذات
الله ، وصفاته فما من شئ نعلمه بأوضح مما نعلم كمالاته " (١) .

من هذا النص نفهم أنه لا يوجد علم متميز واضح على ما ذهب إليه الفيلسوف - إلا وكان موضوعه الكمالات الالهية Perfections Divins . التي تتطابق في يقينها مع اليقين الرياضي المثل الأعلى لليقين عند "ديكارت" .

لذلك فهو يرى أن الله كامل بل مصدر كل كمال، هذا الكمال الذي دارت حوله براهين وجود الله المتميز بالضرورة في تصوره . وقد أشار "ديكارت" في ميتافيزيقاه إلى عدد من الصفات الالهية الذي تصور أننا لانستطيع معرفتها إلا بطريق النور الفطري وحده ، بل نجده قد قرن وجود الله بمعرفة سائر صفاته مشيراً إلى ذلك في العبادي بقوله " عندما نعرف وجود الله نعرف أيضاً جميع صفاته بقدر ما يمكن لنا معرفتها بنور الفطرة وحده " (١)

ومن تحليل هذا النص يتبين لنا دعوة ديكارت إلى استخدام النور الفطري ، ويقصد به النور الذي يقذفه الله في العقول فتدرك بواسطته الحقائق الواضحة ، كما تتوصل إلى معرفته ، والايمان بقدرته وتعرف عن طريقه سائر الصفات التي سوف نشير إليها كالوحدانية ، والأزلية والالانهاية ، والعلم ، والقدرة ، وكذلك مفة الروحانية ، والبساطة .

وهذه هي صفات الله كما وردت في نصوص "ديكارت" :

٢ - الوحدانية : Unicité

أشار الفيلسوف إلى هذه الصفة في "الشمالات" حين قال :

(١) ديكارت - العبادي ، د عثمان أمين مبدأ رقم ٢٢ ص ١١٢ .

" الله هو الكائن الكامل... الواحد" (١) والمقصود بالواحد هنا وحدة الذات، والصفات، والأفعال، فالله واحد في ذاته وفي صفاته وأفعاله، كذلك فهو لا مثيل له ولا نظير، ولا يوجد وجه شبه بينه وبين مخلوقاته؛ لأنه كائن يسمو على العالم الذي هو من مخلوقاته والوحدانية الإلهية لا تقتصر على وحدانية الجوهر الإلهي بحسب من حيث أن الله جوهر واحد، بل تتعدى ذلك إلى وحدانية الذات الإلهية وقد عبر الفيلسوف عن ذلك في نص صريح له جاء فيه " اننى لا أستطيع أن أتصور غير الله شيئا يخص الوجود ماهيته على جهة الضرورة، ثم لأنه لا يمكننى أن أتصور الهين، أو أكثر متماثلين تماما من حيث الصفات والأفعال" (٢) وفى هذا النص نلاحظ إشارة واضحة إلى وحدة ذات الله، من حيث أن الوجود، والماهية شيء واحد في هذه الذات، بل إنهما شيء واحد بالضرورة، والتعبير الديكارتي عن استحالة تصور الهين هو تعبير صريح عن وجود إله واحد، ووحد، ولا نظير له، وقد أكد " ديكارت" ذلك في النص نفسه عندما تصور استحالة وجود إلهين يشبه أحدهما الله سبحانه وتعالى.

ومن الجدير بالملاحظة أن تأكيد " ديكارت" على صفة الوحدانية الإلهية بهذا المفهوم (الميتافيزيقي) يتفق والتصور الإسلامى لهذه الوحدانية إذ يؤكد الباقلانى فى " التمهيد فى الرد على الفرق "

(١) ديكارت، التأملات عثمان أمين- التأمل الخامس ص ٢١٧

(٢) نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

على هذه الصفة فيقول: "الله واحد لانه لو كان اثنين لاختلصا .
والاختلاف عجز لانه لن يتم مراد كل منهما في حالة اختلافهما .
والعجز من سمات الحدث ، والقديم الاله لايجوز أن يكون عاجزا" (١) ونجد
هنا وجه شبه بين نص "ديكارت" السابق ، وبين نص الباقلاني عن
الاله الواحد .

ب - الأزلية : Perpetuite - Eternite

تعد صفة الأزلية من بين صفات الله الإلامتناهية في الكمالات .
والله وفقا لميتافيزيقا "ديكارت" جوهر . . أزلي . وهو يتصف
بهذه الصفة من حيث كان خالق الوجود منذ الأزل ؛ لذلك فهو أزلي
وأبدى .

وموقف الفيلسوف من هذه الصفة - الأزلية - يتفق ويتمشى مع
تعاليم عقيدته المسيحية حيث تقول الآية : " باسم الرب الاله
السمدي" (٢) وكذلك مع التصور الاسلامي إذ يقول الباقلاني في
أزلية الله : " انه يعتبر الله قديما إذ انه لايجوز أن يكون فاعل
المحدثات محدثا ، بل يجب أن يكون قديما لانه لو كان محدثا
لاحتاج إلى محدث " (٣) .

وبعد هذا النص اشارة مريحة إلى قدم الله ، وأزليته من حيث
كونه خالقا لسائر المحدثات

(١) أبو بكر الباقلاني ، المنهيد في الرد على الفرق ، قدم له محمود
الخضري ، محمد عبد الهادي أبو ريذة ، دار الفكر العربي ،
القاهرة ١٩٤٧ - ص ٤٦

(٢) سنن الترمذي ، اصحاح ٢١ آية ٣٣ ، ص ٣٢ .

(ج) اللاتهاشييه:

من بين صفات الله اللامتناهية صفة اللاتناهي وقد اوضح ديكارت في ميتافيزيقاه أن الله جوهر لامتناه في قوله: أقمد بلفظ الله جوهرًا لامتناهيا (١).

(د) العلم: Omniscience

أشار "ديكارت" في فلسفته إلى صفة العلم بكل شيء أو صفة سبق العلم الالهي، إذ أن الله في مفهومه - علم مسبق بالاشياء من حيث انه خلق العالم، ونظمه، ومنحه الحركة بفضل قدرته العليا، وبفضل قوانينه الطبيعية. ويشير إلى هذه الصفة في قوله " أن الله قد قدر الاشياء جميعا تقديرا سابقا على حصولها" (٢) ومن تحليل هذا النص نجد اشارة صريحة إلى صفة العلم الالهي المسبق بالاشياء من حيث أن الله قد خلقها وان دل هذا على شيء فانما يدل على الارتباط الوثيق بين العلم الالهي، والارادة الالهية من حيث كان العلم الالهي قائما على الارادة الالهية التي أرادت الاشياء جميعها بعلم مسبق، وبحرية كاملة وثبات تام.

ويرى "ديكارت" انه يستحيل صدور فعل أو خلق من الله ثم ترجع مشيئته عنه، لأن ذلك يعنى أن شئنا نقما في الفعل الاول أو في الخلق الاول، والأمر على غير ذلك إذ لا تفاضل بين أفعال الله وبين مخلوقاته إلا بسبق علمه وبمشيئته المرتبطة بهذا العلم السابق المحيط، لكن إرادة الله ثابتة لا تتغير كاملة لا تنقص.

وترتبط صفة العلم الالهي ارتباطا وثيقا بمسألة الصدق الالهي، أو بها أسماء "ديكارت" بنظرية الصدق الالهي. Vera cite Divine التي تعني صدق الحقائق التي يمنحها لنا الله ومن

ثم فان "ديكارت" لا يدعو إلى البحث عن غايات الله لكنه يؤكد فحسب على معرفة الوسيلة التي أراد أن يحدث الشيء بها" (١)

(هـ) القدرة : Omnipotence

كما أن العلم من صفات الله فان القدرة كذلك تعد من بين هذه الصفات اللامتناهية الكمال، وصفة القدرة الالهية من صفات الله الوجودية أشار إليها "ديكارت" في التأملات بقوله: "الله هو الكائن الكامل .. واسع القدرة" (٢) ويرمى معنى هذا النص إلى مدى سعة القدرة الالهية .

والله في ميتافيزيقا "ديكارت" قادر بقدرة لا تحد على انقاذ العالم وعلى رفع المخلوقات من العدم في اللحظة على حد تعبيره ، وقادر كذلك على حفظ نظام الطبيعة ثابتا منظما ، بفضل قوانينه الابدية التي تسمح بقيام علم طبيعي مؤسس على ترتيب الميكانيكية ، وكذلك فانه قادر على حفظ كمية الحركة في العالم ، وعلى استمرار فعل الزمن في أزليته ، ومن ثم يمكن القول تبعاً لذلك : أن فكر الفيلسوف مؤسس بصورة أو بأخرى على الحقيقة المطلقة الأولى ، وهي حقيقة الوجود الالهي .

(و) الروحانية : Spiritualite

وتعد صفة - الروحانية - من بين صفات الله الانطولوجية التي ذكرها الفيلسوف فالله روح ، وقد أشار إلى ذلك في "مبادئ الفلسفة"

(١) ديكارت ، التأملات ، ترجمة عثمان أمين ص ١٥٢ .

(٢) نفس المرجع .

بطريق غير مباشر بقوله: " ان الله ليس جسما ، ولا يعرف الاشياء بالحواس " (١) ، ومن تأمل هذا النص نجد أن الفيلسوف يتصور أن الوجود الالهي وجود روحاني يسمو على علائق المادة ، وهذا ما يبدو منظويا في معنى النص .

وإذا كان الله ليس جسما ، ولا يعرف بالحواس فمعنى ذلك أنه روح بسيط . وليس أمرا مستغريا أن يصف "ديكارت" الله بالروحية ، فهو روح الحق بل هو الحق ذاته ، ومنبع سائر المعارف الحقيقية ، كما أن هذا الحق هو ما يعرف الله به عن طريق العقل الذي أشار إليه الفيلسوف ، وأوله اهتماما كبيرا في فلسفته .

(٥) البساطة : Simplicité

بالإضافة إلى صفة الروحية ، اتصفت الذات الالهية ببساطة البساطة التي تعجز المخلوقات عن بلوغ سرها وكل ما يمكن الوصول إلى معرفته عن الله هي عوارضه ، وآثاره ، فهو " واجب الوجود ، من حيث ان ضرورة الكينونة تتضمن تمورنا له " (٢)

ومن هذا النص يتبين لنا أن الله واجب الوجود ، أي ان وجوده مقصورا بالضرورة دائما ، على اعتبار أن فكرته تكمن بداهة ، وبالضرورة في آدهاننا ، وهذا ما ذكره الفيلسوف في المبدأ رقم ١٦ من " مبادئ الفلسفة " إذ يقول : " ان الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز الله به من ضرورة الوجود " (٣)

(١) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ت عثمان أمين مبدأ رقم ٢٣ ص ١١٣

(٢) نفس المرجع والصحة .

(٣) نفس المرجع مبدأ رقم ١٦ ص ١٠٤

ومن النظر في هذا النص نجده ينطوى على صفة انطولوجية ،
ولا نهائية الكمال في الله هي ضرورة الوجود ، فهو ضروري ، واجب
الوجود ، كامل ، مصدر العلم ، والقدرة ، والارادة ، واهب الحياة ،
ومبدعها ، وهذه الافكار نفسها التي جاءت بها الأديان .

يقول "ديكارت" في صفات الله : " أريد أن أعين هذا الاله
ذا الكمال المطلق ، لكي أنعم النظر في صفاته البديعة ، ولكي أتأمل
بهاء نوره الذي لامثيل له ، لكي أتعشقه ، وأتعبد له ، على الأقل
بقدر ما في وسعي ، وما تسمح به قوة ذهني الذي كأنما يرتد
من هذا التطلع مبهوراً : فكما أن الايمان يعلمنا أن الفسطحة
العظمى في الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المصاينة للجلالة الالهية ،
كذلك تعلمنا التجربة ، ولا تزال بأن تأملا كهذا ، وان يكن بعيدا
كل البعد عن الكمال ، يتيح لنا أن نظفر من الرضا بأكبر قسسط
نستطيع أن نضحي به في هذه الحياة " (١)

وإذا تأملنا هذا النص وجدنا أنه قد غلب على الفيلسوف في
شناياه شعور ديني واضح ، إذ أن مصاينته للاله ، وتأمله لجلاله
إنما يطلعه على اله ذي كمال مطلق ، ذي صفات بديعة ، عظمى
يتمنى له أن يتأمل بهاء نوره الفريد ، فيتمكن من محبته والتعبد
له على قدر نهائيته بوصفه - ديكارت - مخلوقا وعلى قدر مسا
تسمح به قواه الإدراكية البسيطة الضعيفة .

(١) ديكارت ، التأملات ، عثمان أمبي ، السائل الثالث ص ١٦٤ -

ونجد أن الفيلسوف يشير في ثنايا هذا النص إلى مدى ما
يظفر به الإنسان من سعادة قصوى في الدار الآخرة ، وما يناله
من رضا في حياته الراهنة بهذا التأمل للجلال الإلهي من خلال
هذا المشهد الفريد بين الله ، وبين مخلوقاته .

الفصل الثامن

نظرية الحقائق الأبدية

Verites Eternelles

- مفهوم النظرية

- تعليق وتقييم

الفصل الثامن

نظرية الحقائق الأبدية

مفهوم النظرية :

تبين لنا من خلال عرض الفصل السابق ، وهـ البحث في صفات الله أنه سبحانه مصدر الحق ، والنور ، واليقين ، وهـ صادق لا يخطئ لأن يقين كل علم ، وصحته إنما يرجعان إلى معرفته الحقيقية دور سواها ، بحيث أننا ما لم نعرفه ، فلن نعرف شيئاً آخر معرفة كاملة (١) .

ويرى " ديكارت " أننا نستطيع بلوغ المعرفة اليقينية باتتباع المنهج السليم الذى يتأدى به إلى تأكيد حقيقة العلم الطبيعي ، بما انطوى عليه قواعده المنهجية من نظام ، كما كان هذا المنهج محاولة للكشف عن أسباب الظواهر ، حتى يتمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمته ، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف أثناء عرضه هذا المنهج ، وتوكل لجدا له إلى إمكان معرفة جميع الحقائق المعروفة على ذهن بطريقتين هما الحس والاستنباط ، ولذا يمج هذان الفعلان طريقنا المعرفة المباشرة . ولكننا نتساءل هنا عن فعل تلك المعرفة ، أى عن كيفية حدوث فعلها بالنسبة للظواهر ؟ .

(١) ديكارت ، النامات ت عثمان امى ص ٦٦ .

ان فعل المعرفة بالنسبة للظواهر الطبيعية يحد فعلا منتقلا
في حين تقل مبادئ هذه الظواهر راسخة ثابتة في النفس الانسانية ،
ومهما عظم شأن الانسان بوارداد سلطانة ، وتمكن من السيطرة على
الطبيعة ، فلما هو الا مسجل لتلك القوانين العلمية والطبيعية التي
لا تخرج في مجموعها من حقائق رياضية *Verites Mathematiques*
يخضع لها العقل الانساني ، ويخضع بشبات ، في سائر مجالات المعرفة
كالمنطق ، والرياضة ، الهندسة .

ونحن إذ نعرف لبث ماهية هذه الحقائق ، وهي ما أسماها
"ديكارت" في فلسفته بالحقائق الابدية ، انما نتساءل عن
مدى شباتها ؟ وعن حقيقة العلة بينها ، وبين الله ؟ وهل هذه
الحقائق على ما تبدو عليه من شبات ، وبقيت هي من خلق القدرة
الالهية . من حيث ان أي بقاء يفتقر بقاء وجود الله ^(١) والدرته
المنفذة الحرة ؟ وهل هذه القوانين سابقة على وجود الله ؟

الحق أن "ديكارت" يذهب في مذهب من الحقائق الابدية
الى أن الله لم يخلق موجوداته الخارجية فحسب ، بل خلق ماهيتها
essences ، وجعلها كحقائق مخلوقة لا يرجع وجودها
لأي قوة عليا *Causale* منها للأشياء الطبيعية
ويتودنا البحث في موضوع هذه الحقائق إلى البحث في موضوعات :
كالفكر الفطرية ، والسند الالهي للأفكار الفطرية ، والحقائق الابدية .

(١) ديكارت ، التأملات ، مشان أمين ص ٢٠٧

وموضوع الحقائق الأبدية يشبه في ارتباطه بالله نظرية
 الأفكار الفطرية *Idee Innée* (١) وهي - على ما
 يذهب ديكارت - أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أي تجريبه
 وهي موجودة بالقوة *Force* فإذا حدثت مناسبة معينة
 أو ممارسة لتجربة ما خرجت إلى حيز الفعل في الوعي، أو الوجدان.
 ونظرية الأفكار الفطرية لم تظهر فجأة في فلسفة "ديكارت" بل
 كان لها سوابق، وأصول في الفكر الأفلاطوني، وخاصة فيما عسى
 عنده بمسألة التذكر أي رجوع الذاكرة *Memoire* إلى ما
 قد تعلمته النفس من قبل في عالم المثل وعندما تلبست بالجسد،
 وغشيتها الغرائز نست ما تعلمته من قبل، فلما هبطت إلى عالم
 المادة (الأشباح) عالم الواقع المحسوس وبدأت تمارس تجربتها
 العملية، بدأت في تذكر ما قد تعلمته ووعته في عالم العثايل
 (عالم الحقيقة، والكمال).

إن هذه النظرية لها صلة وثيقة بموضوع الحقائق الأبدية
 (الأولية) عند "ديكارت" من حيث أن الثانية مطورة في النفس
 موضوعة شغل قدرة الله في العقل، لاصلة لها بالحواس، وإن كانت
 تنبئ لها، وتشير إليها، كما أنها ترجع إلى ما في الإنسان من
 قوة على الفكر، وتتميز هذه الأفكار بالوضوح، والبساطة، والشدّة.

(١) تشبه نظرية الحقائق الفطرية إلى حد ما موضوع الأفكار الفطرية
 عند الفيلسوف من حيث أنها مرتبطة بالله، والأولى مدخلها
 كحقائق مخلوقة والشأن مملو في الأفكار المعطورة عليها
 العقل.

فأفكار الله ،والنفس والامتداد ،والزمان لاتخلو من الوضوح ،والبساطة ،
والشمول لانها مفطورة في النفس .

وقد لاقت هذه النظرية الديكارتية هجوما ،ورفضا من جانب
التجريبيين ،وعلى رأسهم - جون لوك - الفيلسوف الانجليزي التجريبي
الذي رأى استحالة وجود معارف فطرية (١) Inné سابقة على
التجربة الحسية ، وأن كل ما هو خارج نطاق الحس ،ولا يقع في حيز
التجربة Expérience لا يقين له ،ولاصحة لتناوله
بالعقل لان الحواس هي المصدر الأول والرئيسي للحصول على المعرفة

(١) يقول ديكارت عن المعارف الفطرية " من المعاني ما تكون واضحة
كل الوضوح بذاتها وتصير غامضة متى أريد نعيدها على طريقة
المدرسين ،وانها لاتكتسب بالدرس بل نولد معنا .
ويقول ديكارت : لا أفسر هنا اللفاظا أخرى كشبهة قســد
استعملتها من قبل ،وسوف استعملها من بعد ،لاني لا أظن أن
ممن يقرأون كتاباتي من بلع به الغباء ، درجة تحول بينه
وبين أن يفهم من نفسه معنى هذه الالفاظ ،ثم اني لاحظت
أن الفلاسفة أرادوا أن يفسروا ، وفقا لقواعد منطقهم أشياء
هي في ذاتها جلية واضحة فلم يستطيعوا إلا أن يجعلوها
أشد غموضا . وأنا حين قلت أن هذه القضية " أفكارا ذاتها
موجودة " هي أول وأوثق قضية تعرض لمن يتفلسف على
منهج مرتب لم أنكر انه يلزمنا أن نعرف أولا ما هو الفكر
وما هو اليقين ، وما هو الوجود ،وانه لكي نفكر يجب أن نكون
موجودين ، وما شابه ذلك . لكن لما كانت هذه معاني بسيطة
كل البساطة ولاتعطيا في ذاتها معرفة لأي شيء موجود لم أر
ضرورة لاصحابها هنا "

" ديكارت " : مبادئ الفلسفة ت عثمان أمين ص ٩٠ ، ٩١ .

الدقيقة بالعالم المادى وأن سائر ما يتعلق بالعقل من عمليات إدراك إنما تنأتى فى المرحلة التالية بعد الحواس وان كانت ميتافيزيقا التجربة عند "لوك" سوف تتجه بلا قصد إلى الجمع بين الخبرة الخارجية الممثلة فى الحواس ، والخبرة الداخلية الممثلة فى عمليات الإدراك العقلى) .

لكن "ديكارت" ظل على موقفه من المعارف الفطرية - والحقائق الأبدية التى رآهما سندا من الله للإنسان ، وعونا للعقل فى إدراك حقائق العالم . واعتمادا على الله ، واستنادا إلى عنايته الإلهية التى تسرى فى ذات الإنسان فى كل لحظة من الزمان . فليس بمستغرب عند الفيلسوف أن ينطوى عقل الإنسان - وهو مركز ميتافيزيقاه - على أفكار فطرية ، وحقائق أبدية من لدن الله سبحانه وتعالى الذى أسره كقمة لفلسفة الاستنباط ، ومدار لبحثه من حقيبات وجود النفس والعالم .

يقول "ديكارت" " . . . وأذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها ، ولا بد من أن أكون على حذر شديد من الخطأ فيها ، ولكن أهم شروط الخطأ الذى يقع فى الأحكام ، وأكثرها شيوعا ، إنما هو أننى أحكم بأن الأفكار التى فى ذهنى مشابهة ، ومطابقة للأشياء التى هى خارج ذهنى . فلابد أنى إذا اعتبرت الأفكار أحوالا من أحوال فكرى ، دون أن أحاول ربطها بشئ خارجى كادت تنتفى الفرض التى تعرضنى فيها للخطأ .

هذه الأفكار مدمر بعضها عفوورا فى وجودها ليسا - - -

ومستعدا من الخارج، والبعض الآخر وليد صناعي واختراعي. فمن حيث أن لى قوة على تصور ما يسمى على العموم " شئ " أو حقيقة أو فكرة يبدو لى أنى لم استمد هذه القوة إلا من جبلتى وفطرتى الخاصة. ولكنى إذا سمعت الآن ضجة ، أو رأيت الشمس ، أو أحسست الحرارة ، درجت على ما ألفت من الحكم بأن هذه الأحاسيس إنما تجيء من أشياء معينة موجودة فى الخارج ... " (١)

ويقصد ديكارت من هذا النص توجيه الحذر الشديد من الخطأ فى الأحكام الذى ينتج عن الحكم بمشابهة الأفكار التى فى أذهاننا ، ومما يشتهى بالأشياء الموجودة خارج الذهن. أى الأشياء الموضوعية ذات الوجود الفعلى ، *Realite actuelle* (الوجود خارج الذهن) - الوجود فى الأعيان كما يسميه المتكلمون المسلمون أو الوجود الموضوعى *Objective* كما يطلق عليه الفلاسفة المحدثين. وهذا يؤكد إيمان ديكارت بنزاهة أحكام الذهن، وبطلان الأحكام التى تخلط ، وتشابه بينهما ، وبين الموجودات الموضوعية فى الخارج التى تكون صرفة للزيف ، والريبة ، فالأشياء الحسية عند ديكارت موضوعية فى دائرة منهج الشك ، وهى من أوائل الأمور التى ينبغى أن يعساad النظر إليها ، ويشك فى حقيقة وجودها .

وهكذا فإن ديكارت وهو يعرض لهذا النص إنما يحاول تجنيب أحكام الذهن أية شبهة يمكن أن تنال من يقينها وبدايتها ، من وضوحها وجلائها ، من تميزها ونزاهتها ، وبراعتها من براثن

(١) ديكارت ، الناملات - عثمان امين - التأمل الثالث ص ١٤٣ .

الحس المتغير.

أما الجزء الثانى من نمه فانه يعرض فيه لثلاثة أنواع من الأفكار - فمقدمتها، الأفكار الفطرية (المفطورة فيه) والثانية هى الأفكار الخارجية المستمدة من الخارج (الغربية عنه) أما الثالثة فهي الناتجة عن صنعه ، واختراعه (وليدة خياله الرحب) .
ويريد ديكارت من هذا النص أن يبين معنى الشر ، أو الفكرة أو الحقيقة فيتصور أن هذه الأفكار قد استمدتها من جبلته وفطرته الخاصة ، ثم يميز بعد ذلك بين نوعين من المعرفة أحدهما مستمد من داخله ، أى من عقله ، وفطرته ، وبين أخرى مستمدة من خارجه كالحرارة ، والضوء ، وغيرها من ظواهر طبيعية يدركها عن طريق حواسه .

وعلى هذا النحو يتبين لنا من خلال النص أن ديكارت يعلى من قيمة الأفكار العقلية ، ويبرهن على نزاهتها ، وخلوها من شبهة الخطأ ومن ثم وضعها داخل إطارها المورى ، وخشى على وجودها الذهنى الموضوعى من اقترانه ، أو تشبيهه بشيء وجود عينى ، أو فعلى له فتستقص فرض محته وبذلك يبرهن على مدى أهمية ، وأدلية أفكارنا الفطرية ، وحقائقنا الأبدية التى "ستد وجوها ، ويقتينها من الله مصدر النور الفطرى ، منبع الصدق ، واليقين فى الحقائق .

والمعارف التى يحملها الإنسان إلى حد أن أغلب نصوصه وعباراته الواردة فى مؤلفاته تشير إلى " النور الفطرى " للعقل فى حالة إدراكه "الحال" أو الصواب فى أمر ما ، يقول "ديكارت" .
" لعل من شأنه بالنور الفطرى أنه يبين أن ... " .

(١)
الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلولها على أقل تقدير..."
ويقول أيضا : " فالنور الفطرى يرشدنى إلى أن أعرف معرفة بديهية
أن الافكار فى نفسى أشبه بلوحات أو صور ... " (٢)

بهذه الكيفية يقرن " ديكارت " بين النور الفطرى وبين اليقين
والبداهة التى تكون عليها الأشياء . وفطرة العقل هى عمل الذهن
الخالص التى لا تتطلب طبيعتها من ذاتها أى وجود سوى
الوجود الذى تتلقاه وتستفيد من الفكر أو من الذهن ، فما هى
إلا حال من أحواله ، أى نمط أو نحو من أنحاء التفكير " (٣)

وهكذا ينطلق " ديكارت " مؤكدا فكرة الوجود الموضوعى
لشئ ما من حيث أن الفكرة فعل ذهنى والذهن كاف لتفسيرها
ولاحاجة إلى تدخل الموضوع التى تمثله الفكرة لى .

ان الوجود الموضوعى لشيء ما هو أصدق ، وأيقن وجود عند
" ديكارت " انه وجود الفكر المجرد ، وجود نور الفطرة ، والبداهة
التى يسهى الفيلسوف إلى التأكيد عليها منذ بداية فلسفته ، حتى
يمكن الوصول إلى الفكرة الواضحة ، والمتميزة فيقول فى معرض البرهنة
على فكرة وجود الله : " ... فمن حيث ان هذه الفكرة واضحة
جدا ، ومتميزة جدا ، وتتضمن فى ذاتها من الوجود الموضوعى أكثر
من أى فكرة أخرى ، فليس يوجد أصدق أو أحق منها ، ولا أقل منها
تعرفنا لشبهة الزيف والبطلان " (٤)

(١) ديكارت : التأمل عثمان أمين ١٤٣

(٢) نفس المرجع ص ١٤٧ (٣) نفس المرجع ص ١٤٦

(٤) نفس المرجع ص ١٥٤

وعلى هذا النحويولى "ديكارت" اهتماما بالغاً لاحكام العقل
لما تتميز به من بدها و يقين ، ويضع الحقائق الابدية فى منزلة
تسمو على النقص ، والذلل ، وتبلغ مرتبة اليقين الكامل ، والشهات المطلق .
ولما كان الله خالق هذه الحقائق التى هى بمثابة موجودات
خارجية لا يرجع وجودها لى قوة عليية موجودة فى الأشياء الطبيعية ،
(١)
ولما كانت الطبيعة من وجهة نظر "ديكارت" لاتشتمل على علل غائية

(١) الغائية *Téléologie* هى النظرية التى تقول بغرضية سائر
الظواهر الطبيعية ، وعلى هذا النحو فان الانسان ، وجميع ظواهر
الطبيعة تسير وفق غايات ، ولها روح من نوع ما ، ولكن بينما
يحدد الانسان غايته بطريقة واعية ، فان الغاية فى الطبيعة تبدو
بطريقة غير واعية .
وترتبط الغائية ارتباطا كبيرا بمذهب حيوية العادة ، ونظرية
الارواحية كما ترتبط بمذهب وحدة الوجود .
وترى الغائية أن مبدأ الحياة ، والفكر ممتد الجذور داخل المادة التى
تتألف من ذرات ميتة جامدة ، بل من مؤنذات أى وحدات حية
شاعرة لها القدرة على التخيل .
وتحاول الغائية تفسير الرابطة الداخلية الكلية بين جميع الظواهر
الطبيعية وطابع خضوعها لحكم الفنانون .
ويعد "أرسطو" هو أول من أشاد بمذهب غائيا متماسك ، فتصور
أن لسائر الأشياء قدرها المفدر سلغا وأنها - الأشياء - تحمّل
فى ذاتها مبدأ غائيا ايجابيا هو المنمّل فى الروح ، أو الكمال
الاول . . وجميع الغايات فى الطبيعة تخضع لعاية أسمى واحدة .
وقد استخدمت الافكار الاساسية لأرسطو عن العائية فى تعاليم توما
الأكوينى ، ولبننتز وهيجل وهاندجر وغيرهم ، كما استخدم المفهوم
القاتل : بأن غموض الطبيعة يكمن وراء العالم ، ويمثل الأساس لاسمى
والغاية النهائية لمصرورة العالم ، كرهان فيزيقى غائى على وجود
الله . ومن الملاحظ أن " كاست " قد أسس مباد هذا المذهب منطقياً =

كما ذكر ذلك في " مبادئ الفلسفة " (١) فكيف اذن نفسر علة حفظ وجود هذه الحقائق ؟

إن " ديكارت " يعزى خلق هذه الحقائق إلى الله ، فهو الذى يخلقها ويحفظ وجودها بالطريقة ذاتها التى خلقها بها " (٢) . ولما كانت ارادة الله هي العلة في خلق هذه الحقائق ، وكانت هذه الارادة ثابتة أزلية مطلقة الحرية ، لاتحيط بها المخلوقات علما " لانه يستحيل على عقولنا وهي محدودة متناهية الاحاطة بقدرة الله " (٣) فان هذه الحقائق ، إنما تتسم تبعا لذلك بالثبات ، والأزلية لأنها صادرة عن ارادة ثابتة أزلية هي ارادة الله سبحانه .

ونحن نتساءل عن انه إذا كان الله قد خلق بحريته المطلقة هذه الحقائق ، فكيف يمكن أن ترتبط به هذه الحقائق ارتباطا عليا ضروريا في نطاق الحتمية التى تفرضها القوانين الطبيعية ؟

إن الاجابة على هذه المسألة سوف تقودنا إلى البحث في موقف " ديكارت " من مسألة العلية (العلل الغائية) وهل أنكرها بمفظة مطلقة ، أم انه أفسح مجال لها في فلسفته ؟ وهل رفضه لها كان على مستوى الفيزيكا أم على مستوى سائر العلوم والميتافيزيكا أيضا ؟

= وخاصة في ظهور نظرية الانسجام المقدر تقدير امسبغا للظواهر . وقد ساد هذا الاتجاه جميع النظريات البيولوجية خلال القرن السابع عشر إلى التاسع عشر ، فقدمت نظرية " داروين " في التطور - تفسيرا للغاية النسبية للمخلوقات الحية وبالتالي قوضت الغائية في علم الأحياء ، وجاء المذهب الحوى الجديد واللاماركية الجديدة - سروج للغائية في علم الأحياء .

(١) ديكارت ، مبادئ الفلسفة مبدأ رقم ٢٨ ص ١١٩
2- Descartes, L'œuvre, A. T. Tome 10 ch VII p 37.

3- Ibid .

ان ميتافيزيقا "ديكارت" تطلعنا على اشارته إلى عجز
 عقولنا عن بلوغ غايات الله، والكشف عنها في الكون. لان مدار حكمته
 اللامتناهية تستعصى على الالهام والمداك المشناهية الضعيفة .
 وبالإضافة إلى ذلك فان موقفه من البراهين على وجود الله
 واستبعاده بصفة نهائية لأية اعتبارات مسندة من الغائية، إنما
 يحملنا على القول بأن "ديكارت" قد أنكر الأخذ بها في واقع
 الأمر.

وعلى الرغم من رفضه العلل الغائية من ميتافيزيقاه بيد
 أن رسالته في الأخلاق تطلعنا في بعض جمل أو عبارات منها على
 وجود غائية في الكون " فهناك غاية نستطيع التنبؤ بأن الله
 قد اختطها لتدبير العالم " (١)

الم تعطنا هذه العبارة التي ذكرها "ديكارت" في مبحث
 الأخلاق انطباعاً قوياً عن وجود علة غائية، يفسح المجال لها -
 في نطاق مجال الأخلاق ، والميتافيزيقا -

ونحن نتلمس من بين ثنايا كتابات الفيلسوف لاسيما في
 " الأخلاق " انه يتحدث عن " العناية الالهية " ، وتدبير الكون
 وعن الحكمة العليا اللامتناهية، وغايات الله المستترة .

وعلى الرغم من تسليم "ديكارت" بالغائية إلا انه لم يفسح
 لها في نسقه الفلسفي مكانها الكبير فقد ذكرها في بعض مواضع
 لكنها بدت غير مؤثرة، وليس ما هو أكثر دلالة على عسدم

i- Lettre a M. de M. le 15 Septembre 1645, A.T.
 Oeuvres, Paris 1961 Tome IV. p 193.

فيما هو ما تصوره الفيلسوف عن خلق العالم باعتباره نتيجة
 لضرورة للقوانين العامة للحركة ؟ فلمنهج آلية الحركة الفضل الأكبر
 في تنظيم العالم ، وانقاده من الاضطراب وقد نتساءل : ألم يكن
 مبدأ هذه الحركة هو الله الذي بث في المادة حركتها الميكانيكية
 بهدف تحقيق الكمال في العالم ؟ أفلا يوجد لله شمة دور أولى
 في هذه الحركة الميكانيكية وفي هذا التنظيم العالمي الشامل ؟
 لكن هذا التساؤل يختلف حوله الآراء فقد يفهم منه إما
 أن تكون قوانين الحركة ناتجة من اختيار مقصود من المشيئة
 الإلهية (وهذا ما عبر عنه " ليبنتز " بوضوح من خلال مسألة
 سبق التوافق ، والانسجام الأزلي للكون) ، أو أن تكون هذه القوانين
 قد صدرت كنتائج ضرورية ، وختمية عن ماهية الله ، (وهذا ما عبر
 عنه " سبينوزا " من خلال عرض مذهبه في وحدة الوجود) .

وخلاصة القول يتمثل في الرجوع إلى نصوص الفيلسوف في مؤلفاته
 " مبادئ الفلسفة " و " رسالة في العالم " حيث تطلعنا كتاباته
 على براهين على قوانين الحركة ، لا ظل فيها المقصد لله ، أو غاية
 مرسومة إنما تسرى الحركة وتعمل الميكانيكية كنتائج لشبث الله
 وعدم تغييره .

وعلى هذا النحو تصبح قوانين الحركة الديكارتية شاهداً على
 كمال الله ، وليست على فضله ، وحكمته ، ورغبته في خلق عالم
 خال من الاضطراب ، والشذوذ ، ومن شمة يصبح الله مبدأ ، وليس
 خالقاً وتصبح القوانين معلولات " وليست " وسائل " نعمل لعاية
 مرسومة ، ولهدف محدد .

وهكذا يتضح لنا أن الصورة النهائية التي انطوت عليها الفيزيكا الديكارتية تشير إلى أن "ديكارت" يؤمن بالغائية ويردها في بعض كتاباته غير أنه يتجاهل أن يفسح لها مكانا مؤثرا في مذهبه . ويستتبع ذلك ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الديكارتيين من التقرير : بأن مذهبه ليس على وفاق مسيح اعتقاداته كما ذكر " ليبنتز" (١) . أو كما قال بسكال : "فانه أراد أن يستغنى عن الله تماما وهو يؤسس مذهبه" (٢)

وإذا كان " ديكارت" قد تجاهل وجود العلل الغائية ، أولم يستند إليها في فيزيقاه ، وأن موقفه إزاءها ، وهو يطوح بها إزاء ضرورة الحركة ، والآلية قد جعل البعض يتصور انه لم يفعل أكثر مما فعل " سبينوزا" الذي نبذها صراحة إلا أنه مع ذلك لم يستطع أن يتجنبها نهائيا على ما يبدو من إشارة إليها في الميتافيزيقا والأخلاق .

بيد أنني اعتقد أن المبرر الرئيسي الذي سول "لديكارت" أن يقف هذا الموقف ، هو مجانبته لمسائل الدين ايماننا منه بها وخشية من مجابهة علماءه ، وتحاشيا للسلطات في عصره ، وأن

-
- 1- Leibniz. G.w. : Extraits De la théodicée De Leibiz , Par Paul , Janet, Paris 1878, 3 édit, p 223.
 - 2- Pascal, Les pensées, Emile Faguet Paris 1943 pen 217 p 320.

- ٢٩٨ -

هذا الموقف الذى اصطنعه فى بعض مؤلفاته بحدود التصــور
الميكانيكى للعالم ، وانكاره للعلل الفاعلية أو تجاهلها إنما
قد دفعه إليه مبررين هاميين هما :

أولاً (الاتجاه السائد فى عصره ، وكان اتجاها ميكانيكيا ،
قسم العالم إلى حدود كمية ، وتطور هذا الموقف بهزوغ ثـورة
العلم ، وذيوع التجربة ، والتقدم فى علم الميكانيكا والفيزياء ،
والهندسة ، والفلك وغيرها . مما أدى به إلى أن ينحو فـى
فيزيقاه المنحى الطبيعى الذى يواكب به روح عصر شمله التغير
وعنه العلم ، والتجربة التى كانت مشار دهشة ، ومحط تساؤل
العلماء ؛ والمفكرين فى القرن السابع عشر .

ثانياً (إن موقفه الفكرى منذ البداية ، وإيمانه المطلق
بسلطة العقل واحترامه للفكر العورى الموضوعى (المقصود به
الفكرة فى الذهن) ، بالإضافة إلى تطبيقه لمسج الشك عمق أول ما
عمق بمظاهر العالم المادى . المحسوس ، وبالحقائق الصادرة عن
الحواس فاعاد النظر إليها ، وارتاب فيها . هذا الموقف جعله
يستنهين بالعالم المادى بالقدر الذى حفظ لعالم الفكر جل احترامه
وكامل قدسيته ، وليس أدل على ذلك من نظريته فى الحقائق
الأبدية التى هى مناط الفكر الواضح المتميز ، وشاهد مسدق
على رجوعه إلى الله ، ومحاولة التماس عونه وحفظه ، فى محيط
عالم فكر وثورة ذهن أولاهها اهتمامه منذ البداية ، وانطلقت
فلسفته من خلالها .

اننى اعتقد ان التجنى طبع "ديكارت" في هذه المسألة -
 انكار العلة الخافية - وما اعتبها من نقد له ، وتأويل
 لفلسفته ، وتفتيت لشخصه باعتباره ليس على اتفاق مع
 اعتقاداته ، إنما تتطلب منا وقفة نحتكم فيها إلى ما كتبه
 ابتداءً من الشك ، من الكوجيتو مروراً بمؤلفاته "التأملات" و"المبادئ"
 وقواعد في المنهج" وانتهاءً برسائله في "الحالم" ، وبقيّة رسائله
 في الأخلاق " و " الموسيقي " . وتكفى نظرة أولى إلى حسنة
 الكوجيتو " أنا أفكر إذن فأنا موجود " ومحاولته التدليل على
 وجود خالق له معنى به يمنحه ما ينقذه من كمالاته ثم أدلتبه
 على وجود هذا الخالق ، ولأسميها الدليل الزمني الذي يقول فيسسه :
 " إن حفظ جوهر ما في كل لحظة من لحظات مدته يحتاج إلى
 عين القدرة ، وإلى عين الكمال اللازمين لأحداثه ، أو لحظه من
 جديد إذا لم يكن بعد موجوداً " (١) ألا يكفي هذا الدليل شاهداً
 على وجود غاية إلهية تحفظ عليه وجوده في كل برهة من برهات
 الزمن ، بالإضافة إلى كونه دليلاً على وجود الله الكائن الكامل
 اللامتناهي

لقد انبثق الفسق الفلسفي لديكارت مؤسداً على السند الإلهي
 القائم على الإيمان المسيحي فقد كان للقدّيس أرفسطين تأثير كبير
 على فكره ، وكان الثاني مؤمناً بالمسيحية "أؤمن كي تتعقل" .

(١) ديكارت : التأملات ، ت عثمان أمين - التأمل الثالث .

وكانت الألوهية في مذهبه هي الوظيفة الرئيسية التي يستند إليها المنهج وقد أشار "ديكارت" إلى مبلغ أهمية معرفة الله، ونعمة الإيمان في قوله: "اعتقدت أن كل الذين وهبهم الله العقل ملتزمون باستخدامه أساسا لمحاولة معرفة الله، ومعرفة أنفسهم" (١)

وإذا حللنا هذا النص تبين لنا مقدار الدور الذي تلعبه الألوهية في مذهب "ديكارت"، ويكفي دليل على ذلك أن الله هو الذي يمنحنا النور الفطري للعقل الذي عن طريقه ندرك حقيقة وجوده، كما ندرك سائر كمالاته، ومن ثم نستطيع معرفة أنفسنا بها تنطوي عليه من بعض كمالات ليس لنا بها شأن، لكنها موهوبة لنا من لدنه سبحانه.

وعلى الرغم من أن "ديكارت" لم يحاول إبراز الجوانب اللاهوتية من فلسفته، على نحو ما فعل "نيقولا مالبرانش" إلا أنه قد أكد على أهمية وجود الله عقليا، كما جرى إلى أن يكتسب اللاهوت مبنيا على أسس ميتافيزيقية فلسفية فهو يقول في نفسه: "يجب أن يكون اللاهوت ميتافيزيقيا بصورة أكبر، وأن يفحص من العقل الإنساني" ومن هذا النص يتضح لنا أنه يحاول أن يوفق بين اللاهوت والميتافيزيقيا، أو بمعنى آخر يحاول المزج بين أسس ميتافيزيقاه وبين ما نشأ عليه من دين، أو

1- Lettre à Mersenne 15 Avril 1630, Amsterd
am Oeuvres A.M, Paris 1636.
143 - 144.

يحاول تأسيس ميتافيزيقاه بدون التخلي عن معتقده انه الاديينية
ولم يتوقف الامر عند هذا الحد، بل انه سعى إلى استمداد آتسم
فلسفته من عقيدته الدينية منذ البداية (الكوجيتو) مما يدل على انه
نظر إلى اللاهوت من منظور - الفلسفة الخالصة بغرض معرفة الله -
علّة وجود ذاته المفكرة - ثم توصل بعد ذلك إلى معرفة العالم
الطبيعي .

وعلى هذا النحو أصبحت المعرفة ، والحقائق مستندة برمتها
إلى وجود الله الضامن ليقينها الابدى .

وحقيقة الامر أن هذه الحقائق لا تتمد وجودها من الله عليها
بحسب مبدأ الضرورة حيث يكون الخلق الالهى حر ، كما أنها ليست
صادرة منه بالضرورة صدورا واعيا ، ومن ناحية أخرى فهي ليست
جزء منه ، ولا تصدر عنه كما تمذر الأشعة من الشمس كما ذكر
"أفلاطين" Plotinus (٢٠٥ - ٢٧٠م) لأن ما يصدر عن
الله على هذا النحو ، يكون صادرا بالضرورة ، وهذا ما لا يمكن
تصوره في الله من حيث انه وحده هو ما يخضع له كل شيء ، وكسل
قضاء وقدر .

بيد أنه - وعلى ضوء ما سبق - فهل يمكن اعتبار أن هذه
الحقائق لا تحتاج في وجودها إلى الله ، أم أن وجودها يتوقف عليه
كما يتوقف وجود سائر المخلوقات الأخرى على قدرته ؟

يجيب " ديكارت " على ذلك بأن وجود هذه الحقائق متوقف
على الله ، والقول بأنها لا تحتاج إليه في وجودها يجعل من
تصورنا لها على حد تعبير الفيلسوف كتصور اليونان لحوبينوس

Jupiter وساتيرن Saturn ، وهذا يعنى
 فى حد ذاته باخضاع الله بقدرته العليا للقضاء والقدر
 L'assujettir aux styx et aux destinees وهذا أمر
 مستحيل حيث ان هذه الحقائق إنما تخضع لله كسائر المخلوقات
 - التى خلقها - بفضل إرادته الالهية التى أرادت لنا أن نكون
 منذ الأزل .

والخلق الأزلئ ناتج عن عدم سبق العقل فى الله على الإرادة
 لانه لا يوجد فى الوجود الالهى سبق زمنى، أو منطقى حيث ان ارادة
 الله ، ومعرفته ، وفهمه واحدة لا تتغير منذ الأزل، وموجودة فى
 نفس اللحظة ، وبذلك المعنى مع مرعابة أن الله جوهر مريد
 قادر بقدرته لا متناهية، كما أنه جوهر جربحية لا متناهية
 لا يعينها شيء ، فهو الذى خلق العالم المادى، وطبع فى نفوسنا
 أفكاره ، وهذا ما عبر عنه "ديكارت" فى المقال عن المنهج ،
 بقوله : " الله صانع كل ما هو موجود، وكل ما هو ممكن الوجود
 علقد حدد الله القوانين، والمبادئ بدافع من حريته المطلقة
 كما أسس الحقائق الرياضية أو المسماة بالأبدية ، وهى ناتجة
 منه ، وخاضعة له بطريقة مطلقة ... " (١) " ومن تحليل هذا النص
 سعد أن "ديكارت" ينظر إلى الله باعتباره خالق جميع الموجودات
 الواقعية منها ، والممكن وجودها لا يستثنى من ذلك القوانين ، ولا
 الحقائق ، ولا المبادئ العلمية من حيث ان الله قد أراد تحديدها

١- Descartes: Discourse de la Methode, p.

Foulquiee societe l'ecole

Paris 1947. p.5.

بكامل حريته ، وبالإضافة إلى ذلك فقد أسس الحقائق الرياضية " الأدبية " وهي حقائق ناتجة منه ، وخاصة له خضوعا مطلقا كالخضوع السلوى تكون عليه سائر المخلوقات

ومن هذا المفهوم يتضح أن الله هو «سدر كل حقيقة ممكنة»
وموجودة، إليه يعزى الفضل في خلق القوانين، والمبادئ، بما يتميز
به من حرية بارادة مطلقة.

وعلى هذا النحو يصبح الله سند صحة أفكارنا وهو ما أشار إليه "ديكارت" في التأمّلات بقوله: "إن كل معرفة واضحة ومتميزة هي شيء ما، فلا يمكن أن تجيء من العدم، إنما الله خلقها ومن شمه في صحفة" (١)

وهكذا يتضح لنا من مفهوم النص أن "ديكارت" يورد كل معرفة إلى الله من حيث أنه لا يمكن صدورها. من العدم . والحقائق الرياضية صحيحة، ويقينية باعتبارها مخلوقة لله .

وبهذا الصدد فثمة تساؤل يتبادر إلى ذهننا ، وهو أنه إذا كان الله قد خلق هذه الحقائق ، وجعلها أبدية فكيف يمكن التوفيق بين ماهيات الأشياء التي جعلها الله مخلوقة أيضا على ما تتسم به من نقص ، وبين اتحادها الوثيق في المفهوم الإلهي اللامتناهي الكامل ؟

إن الفيلسوف يجيب على هذا التمساً وُل بالرجوع إلى الإرادة
الالهية الأزلية التي ينبغي علينا أن نخضع لها ماهيات هــــــــــــ

(۱۱) دیکارٹ : الناملاب ، عثمان امین ص ۱۷۴ - ۱۷۵ .

الحقائق منذ الأزل " ولما لا يحدث ذلك ، ان ارادة الله حرة لئلا
 أى شيء ، وقادرة على كل شيء ما يوجد منه وما لا يوجد فإرادته
 وفعل الخلق عنده أمر واحد لاسبق في الذهن لأى واحد من هذه الحدود
 على الآخر" (١) ولكن .. أليس في امكان قدرة الله الاتخلق العالم؟
 (٢)
 يجيب " ديكارت" على ذلك بأن قدرتنا المتناهية لا تستطيع أن
 تفهم ما يدور في العالم ببساطة لان ما يحدث إنما يعد سراً من
 الأسرار الالهية تتعلق بقدرة الله وجلاله .

بعد أن فسرنا كيفية خلق الحقائق الأبدية ، ومدى صلتها
 بالله يهمنا هنا أن نتساءل في هذا الصدد . عما إذا كانت
 هذه الحقائق سابقة على وجود الله ؟ يقول "ديكارت" " إن هذا
 السبق مستحيل لأن وجود الله يعد من أسبق الحقائق وأقدمها فهو
 " الحقيقة الأولى" التي تصدر عنها جميع حقائق الكون ، ومن ثم
 فانه يمثل علة تفوق قدرتها حدود الادراك الانساني ، بينما نجد
 أن ضرورة هذه الحقائق لا يمكن أن تسمو عليه ، أو تتميز عنه
 فيجب أن يفهم الناس أن هذه الحقائق خاضعة للقدرة الالهية التي
 تنأى عن مستوى مداركهم وأفهامهم . (٣)

ومن الملاحظ أن فلاسفة المدرسة الديكارتية العقليين لم يتقبلوا
 هذه النظرية ، لأنهم رجعوا إلى ميتافيزيقا الأفلاطونية المعدثة

-
- 1- Lettre a Mersenne du 27 Mai 1630 A.M.p.
142.
 - 2- Ibid du 6 Mai 1630 A. M tome Ip. 141.
 - 3- Lettre a Mersenne du 26 Mai 1630 Tome 1
p 140.

فيما يتعلق بمسألة الماهيات .

وكذلك فاننا نلاحظ أثر الفكر المدرسي على "ديكارت" في صياغة هذه النظرية ، فقد تناول في عرضها بعض ألفاظ مدرسية كالماهية ، والحقائق الأبدية ، وتصوره لعملية خلقها على اعتبار أن الله خالق الماهية والوجود ، والمخلوقات . وقد ذكر "ديكارت" في خلال نظريته هذه بعض ماهيات الأشياء كما هي الدائرة التي تعنى : تساوى جميع الخطوط المشدودة من المركز إليهما وقد اتسم لاهوت المدرسين بأنه مذهب محدود في تفسير العلاقة بين ماهيات المخلوقات ، وبين الله باعتبار أن الماهية الالهية إنما تنطوى على ما هو خير ، وحسن لجميع المخلوقات من حيث أن المظهر الالهى إنما يتضمن في ماهيته سائر ما يتعلق بالأشياء التى لاتتحيز ، ولا تتعدد علمها في المفهوم الالهى ، إلا لعلم الله بأن الأشياء يمكن أن تتشابه معه بطرق مختلفة ، وهذا يشير إلى موضوع الأفلاطونية المحدثة الممثل في الواحد المعظم حيث لاتتميز الماهيات بأى شئ ، ولا يحتوى تنوعها على أية ايجابية إلا بما ينتج عن امتداد الوحدة الالهية (وهذا الموضوع سيظهر بوضوح في فلسفة "مالبرانش" .

ونجد أن خلافا يظهر في موضوع هذه الحقائق بين "ديكارت" وبين اللاهوتيين فرسائل الفيلسوف تطلعنا على حقيقة أن هذا المذهب مرتبط بالمسائل الميتافيزيقية ، وليس له صلة بالوحى أو اللاهوت إلا في ظاهر الأمر ، أو في حالة ما اذا مـــــــ

اللاهوتيين المبرزين بعد استخدام منهج الشك والغمان الالهى
 " Garantie Divine " (١) ولعل ذلك كان
 راجعا إلى ظروف عصر الفيلسوف وخاصة إبان سماعه بما حدث
 " لجاليليو " من جراء التصريح بأرائه من قبل محاكم التفتيش
 آنذاك ، فقد أراد الفيلسوف نشر مذهبه هذا فى عام ١٦٣٠ لكن
 ظروف محاكمة " جاليليو " وما استتبع ذلك من الحكم بقتله
 قد حالت دون نشره . وعلى هذا النحو نجد أن رباطا يربط
 بين مذهب الحقائق الأبدية ، وبين منهج الشك العقلى داخل فكر
 " ديكارت " ، ومن هنا تأتى أهمية هذا المذهب .

وهكذا يتبين لنا كيف احتلت نظرية الحقائق الأبدية مركزا
 هاما فى ميتافيزيقا " ديكارت " يقول " برينييه " فى معرض
 حديثه عنها : " إن مفهوم هذه الحقائق يعطى رنيناً غريباً " (٢)
 كما أشار " ديكارت " إلى صدق هذه النظرية ، واتسم أسلوب
 رسائله " لمرسين " بطابع التكرار مؤكدا صدقها ، ويقتينها
 الالهيين فهو يقول فى إحدى رسائله : " أما عن مفهوم الحقائق
 الأبدية فأننى أكرر قولى عنها بأنها صادقة أو ممكنة لا لسبب
 إلا لكونها صادقة ، أو ممكنة فى علم الله ، ولا ينبغى أن نقول
 العكس أى أنها معلومة له فى صدقها وكان صدقها مستقلا عنه " (٣)

1- Brehier, E: La philosophie et son passe.
 Alcan p.u.f Paris 1940 p.15.

2- Ibid.

3- Lettre a Mersenne du 26 Mai 1630 p.139.

وهذا النص انما يؤكد صدق، وامكان هذه الحقائق الالهية
وفى رسالة أخرى يقول الفيلسوف للأب "ميلان" بمدد هذه الحقائق
" ان الله لا يجب عليه شيء " ، كما انه لامستحيل عنده ، بسـل
ولا شيء عنده بمتناقض ، ولا يمكن لهذه الحقائق أن تنسب إلى
عجزنا نحن ، ونحن نرى أن قدرة الله لامحدودة " (١)
ومن خلال هذا النص نلمح اشارة الفيلسوف إلى مسألة القدرة
الالهية التي خلقت هذه الحقائق ، وهى ما جعلته يؤكد عليها
ويضعها «نظرية» فى ميتافيزيقاه . فالله قادر على احداث المتناقضات
كما انه قادر على ألا يخلق العالم ، ولكنه سبحانه لا يجعل
الخلق تستقل عنه لأن فى هذا حدا من قدرته الخالقة .
وقد ظل " ديكارت " مؤمنا بهذه النظرية مدافعا عنها
منذ عام ١٦٣٠ حتى عام ١٦٤٧ . وقد عبرت رسائله على ما رأينا
عن روح الايمان بها .
وكان الهدف الأساس من هذه النظرية هو النظر فى طبيعة
الله الخالق ، واثبات حريته المطلقة ، وتنزيهه عن مشابهة الخلق
وعن الخضوع لى اعتبارات بشرية .
وحيث ان الله موجود حر ثابت فهو لذلك مختار بصفة
قاطعة ؛ ومن ثم يكون الذهن البشرى معلقا - طبقا لهذه النظرية -
على الله وهو ما أشار إليه " ديكارت " فى موضوع "الصدق الالهى"
الذى تبرز من خلاله مسئولية الاله الكاملة ازاء حقائق علم

1- Descartes: Principes, Oeuvres, AT, Tome
9 Paris 1904 Partie 11 p 84.

الطبيعة ، والميكانيكا الكلية التى أراد "ديكارت" أن يطبقها على دراسته للعالم ، وعلى ذلك فإن صلة وثيقة تربط بين الصدق الالهى ، وبين الحقائق الابدية .

تعليق وتقييم :

أولاً لقد قسم "ديكارت" موضوعات معرفتنا إلى نوعين ، هما " الأشياء " ، والحقائق " فالأشياء هى جميع الأشياء التى لها وجود ما فى الواقع الخارجى ، أما الحقائق Verites فهى جميع الحقائق التى لاتمثل شيئاً خارج فكرنا .

وتتناول الأشياء على هذا النحو سائر أنواع الأشياء كالافكار ، أو المعانى التى لدينا عن الجوهر Substance والمدة Duree والترتيب Hierarchie والعدد Nombre وهناك معانٍ أخصّ تصلح للتمييز بينها ، أما التمييز الشائع بين جميع الأشياء المخلوقة ، فيقسمها إلى نوعين من المخلوقات الأولى - عقلية تمثل جواهرها عاقلة ، أو خصائص لهذه الجواهر ، والأخرى جسمية متعلقة بالجسم ، أو خواص له .

على هذا النحو فإن الذهن ، والارادة ، وجميع أشكال المعرفة والارادة هى من اختصاص الجوهر المفكر ، أما السعة أو الامتداد طولاً ، وعرضاً وعمقاً ، وكذلك الشكل ، والحركة ، ووضع الأجزاء ومدى استعدادها للانقسام ، وغيرها فهى من الخواص المتعلقة بالأجسام . وبالإضافة إلى هذين النوعين من الأشياء ، يذكر ديكارت نوعاً ثالثاً ينتج كإفعال أو مشاعر عن علاقة

النفس بالجسد على مثال الانفعال في حالات الغضب ، والابتهاج في حالات الفرح ، والشعور بالسعادة في حالات الحب ، أضاف إلى ذلك حالات الألم ، والقشعريرة ، ورؤية الألوان ، وسماع الأصوات وشم الروائح ، وتذوق الطعوم ، والاحساس بالحرارة والملاسة ، وسائر الصفات التي لا تدخل تحت حاسة اللمس

وبعد أن ذكر "ديكارت" هذه الأنواع الثلاث من الأشياء الموجودة خارج الذهن يذكر الحقائق وهي الأفكار الموجودة داخل الذهن ، ويقول عنها: "إنها حقائق لا يمكن تعدادها وأنه لا حاجة إلى ذلك فمثلا عندما نرى أنه لا يمكن إيجاد شيء من العدم ، لنعتمد أن هذه القضية شيء له وجود في الخارج أو خاصية لشيء ، ولكننا نأخذها حقيقة أبدية قائمة في فكرنا ، ونسميها معنى شاعرا بين الناس أو مبدأ بدهييا ، وإذا قلنا أن من المحال أن يكون الشيء ولا يكون في وقت واحد ، وأن ما كان لا يمكن ألا يكون قد كان ، وأن من "يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر ، وقضايا أخرى كثيرة من هذا القبيل كانت هذه حقائق فحسب ، وليست أشياء موجودة خارج فكرنا وقد بلغت هذه الحقائق حدا جعل من العسير تعدادها ، ولكن هذا التعداد ليس ضروري لأننا لا نخلو من أن نعرفها حين تعرض الفرصة للتفكير فيها ، وحين لا يكون لدينا من الأوهام ما يعمى أبصارنا عنها ^(١) من تحليل هذا المبدأ ينبغي لنا توضيح الإشارة إلى نظرية الحقائق الأبدية ، حيث يحاول "ديكارت" فيها أن يبين

ماهيتها مفرقا بينها وبين الأشياء الخارجية المتعلقة بالحسوس والأجسام ، وبالأشياء الناتجة من العلاقة بين النفس والجسد . وهى ما عرفها بالانفعالات ، والمشاعر .

والحقائق - على ما يشير "ديكارت" إليها - مبادئ أولية وأفكار بديهية موجودة فى الذهن ، ولا وجود لها خارجه ، كالأشياء السابقة الذكر ، فهى تعد مبادئ ، أو مثل سائر معارفنا ، انها حقائق أزلية لها سمة الدوام واليقين ، مثل : انه لا يمكن ايجاد شيء من العدم فهى قضائية لاتمت إلى عالم الوقائع بصلة أى لاصلة لها بالواقع المحسوس انها ليست أكثر من مجرد فكرة ، أو حقيقة أزلية قائمة فى الفكر يطلق عليها معنا شاعرا ، أو مبدأ بديهي . ومثال ذلك قولنا بأن الشيء يكون ، ولا يكون فى الوقت ذاته ، وان ما كان لا يمكن ألا يكون قد كان ، وأن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر .

ويرى "ديكارت" أن تعداد هذه الحقائق أمر عسير ، ذلك لانه لو حدث تعداد لها ، فذلك يعنى أننا نقنننها ونصنفها بمبادئى بدأ . وهذا ما لا يمكن أن يحدث بالنسبة لحقائق تكون وليدة تجربة الذهن ، وحده المباشر ، فالحقائق لاتحفظ كى تنطلق عندما يستلزم الأمر ذلك ، ولا تتجمد ، فهى تعيش فى عالم حى خصب ، هو عالم الفكر تستمد حيويتها ، ويقينها منه ، ومن معاناتها ، والانفعال بها ، والتفكير فيها . وهكذا تصبح الافكار الفكرية ، والحقائق الأبدية حقائق بديهية واضحة لاشبهة فى زيفها ، أو بطلانها ، لكنها ليست ممسورة لجميع الناس ، وذلك لأن بعض العقول تغشاها

الاهام ، والابطال وتسيطر عليها الاحكام المنبثرة (١).

ثانياً (وبالإضافة إلى الحقائق الابدية (الازلية) ومسا
تتسم به من الصدق ، والبداية ، واليقين ، يذكر "ديكارت" وجود
نوع آخر من الحقائق هو ما يعرف " بالمعاني الشائعة " وهي نوع
من الحقائق متواجد لدى الكثيرين في وضوح ، وتميز إلا أن درجة
وضوحها وتميزها تختلف من شخص لآخر ، وسبب هذا التفاوت في
تميزها ووضوحها هو عدم حصولها على البداية الكافية (على
غرار بداية الحقائق الابدية) ، أما علة غموضها عند البعض
فيرجع إلى ما استقر في عقولهم من معتقدات منذ زمن طويل ،
بحيث أصبحت عائقاً لهم عن ادراك الحقائق الشائعة في جلاها
ووضوحها ، كما تبدو عند من خلصوا أذهانهم من اعتقاداتهم
الشائعة ، وآرائهم الموروثة ، وقد عبر "ديكارت" عن ذلك في
الفقرة رقم ١٠ من " مبادئ المعرفة البشرية " يقول فيها : " من
المعاني ما تكون واضحة كل الوضوح بذاتها وتميز غامضة مستى
أريد تعريفها على طريقة المدرسين ، وأنها لا تكتسب بالدرس بل
تولد معنا " (٢).

وإذا كانت المعاني الشائعة هي نوع من الحقائق الموجودة في
الآذان بطريقة متفاوتة ، بحيث تتسم بالوضوح ، والتميز مع
من خلصت أذهانهم من المعتقدات ، والمبادئ الموروثة ، فإن
الحقائق الابدية المفطور عليها الإنسان إنما هي حقائق تعد

(١) ديكارت : المبادئ ، مبدأ ٥٠ ص ١٤٤

(٢) ديكارت : المبادئ ، فقرة ١٠ ص ٩٥ .

من أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي على ما يشيئهم
 "ديكارت" في بداية "المقال عن المنهج" وهذا يعني افتراضه
 لنقاء الذهن، والقوة في إصابة الحكم، وتميز الحق من الباطل، وهى
 ما تعرف بهبة العقل، أو النطق، وهى تتساوى بين سائر الناس
 بالفطرة، يقول فى هذا المدد: "وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا
 لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا
 نوجه أفكارنا فى طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا فى نفس ما ينظر
 فيه الآخر. (١)

ثالثاً) ان الكثير من الأفكار التى نجدتها فى عقولنا
 بالفطرة هى أفكار أولية، خلقها الله كالأفكار الرياضية والهندسية،
 والبديهيات بصفة عامة.

رابعاً) ان موضوع الحقائق الأبدية قد فتح لنا باباً
 لمناقشة مسألة العلل الغائية فى الميتافيزيقا الفيلسوف، وموقفه
 منها فى فيزيقاه، وما سوف يترتب على ذلك من مجافاته لعقيدته.
 ونحن نرى من خلال هذا الموضوع: ان "ديكارت" كان يؤمن
 بالغائية فى الميتافيزيقا بهدف ضمان صدقها وبقيتها، وهو فى
 الوقت نفسه قد جعل الله فى قمة نسقه الاستنباطى، شياً يتصوره
 للعالم الطبيعى باعتباره امتداد مادى، يتحرك حركة آلية،
 وبذلك يتجه مذهب "ديكارت" فى اتجاهين: أحدهما دينسى
 يبرز بواجهة لاهوتية تخفى وراءها مذهب علمى ميكانيكى

(١) ديكارت: المقال عن المنهج، ت محمود الخضيرى ص ٣، ٤

مادى وسابورا الروح المعصر،^{١١} فى نفس الوقت فان هذه التراجمة ، أى
الحامل اللاهوتى ، يبدو وقد استغرق فى المذهب بأكمله ، حيث
يفتح الفيلسوف الله فى قمة نطقه الميتافيزيقى باعتباره مصدر
اليقين المعرفى بولافه يربط بين الفيزيقا ، وبين الله مرة أخرى
عندما يقول بالامتداد المعقول للمادة - Etendue Intelligi-
ble de la Matiere .

والحق ان الموقف الغالسى الميتافيزيقى قد ترتب على
وجود الله سند وغاية للفكر ، فى حين أن الطبيعة التى تكونت من
الامتداد والحركة ، ونظمت وفق قوانين ضرورية ، ودخول الرياضة
بما حققته من نجاح ، ودقة فى المنهج ، كل ذلك أدى إلى تهرئة
المنهج العلمى من أى أثر للاهوت ، لانه منهج رياضى من الدرجة
الأولى يقوم على الحدس ، والاستنباط الذى يتألف من جملة
حدوس ولأن أساس صحة الأفكار هو الجلاء والوضوح ، أى أن تكون
الأفكار بيئة بذاتها ، وليست فى حاجة إلى سند خارجى ؛ لأن
تكوينها ، أو طبيعتها تنطوى بذاتها على اليقين الرياضى
الكامل ، لذلك فان الطبيعة التى تتألف من الآلية الظاهرة ، إنما
تقوم على أساس حتمى ، أى تخضع لقوانين كما قلنا لا تحتمل
وجود غائية فيها ، لأن الأخيرة قد تنتهى بنا إلى افتراض وجود
تصميم مسبق للخلق وهذا يعنى تدخل الله فى الطبيعة .

وهكذا فقد تحاشى "ديكارت" أن يعرض للتدخل الالهى فى
مجال الطبيعيات والرياضيات بصفة خاصة باعتباره حاملة على
يقين ذاتى .

الفصل التاسع

نظرية الخلق المستمر

La Creation Continuee

✥ معنى النظرية

نظرية الخلق المستمر

معنى النظرية :

أشرنا فيما سبق إلى أن "ديكارت" قد استطاع من طريق منهج الشك أن يثبت وجود النفس الانسانية التي توصل من معرفتها إلى اثبات وجود الله ، الكائن الكامل اللامتناهى ومن ثم أخذ يثبت وجود العالم ، ولذا فاننا نجد أن صلة تربط بين فكرة "الأنا" وفكرة "الألوهية".

وإذا تأملنا براهين "ديكارت" في اثبات وجود الله - التي أشرنا إليها من قبل - وجدنا أنه قد توصل إلى وجود الله من خلال فكرة "الأنا" أو الذات ، حيث أشارت البراهين التي ساقها إلى دور الله في حفظ النفس ، ودوام بقائها في الزمن ، ذلك أنها لا تقدر بذاتها أن تستمر في الوجود لحظة واحدة بدون فعل إله يحفظها في كل لحظة من لحظات وجودها ، وهذا يعنى أن الله إنما يحفظ مخلوقاته في الوجود بالطريقة نفسها التي يخلقهم بها .

وهكذا يستند "ديكارت" في فكرته عن الخلق المستمر إلى طبيعة الزمان ويقول في "المبادئ" مدعياً أن آجالنا في حياتنا كافية وحدها لاثبات وجود الله : "ما أظن أن أحديساوره الشك في حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجل الانسان في الحياة ذلك لأنه لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاءه بعضها على بعض ، ولا يجتمع بعضها مع بعض أبداً ، فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون في الزمان السدى

يليه ، ما لم تكن العلة نفسها البتة أوجدتنا مستمرة في ايجادنا
أي حافظة لبقائنا ، ومن الميسور أن نعلم اننا لانملك قوة تكفيل
لنا الاستمرار في الوجود ، أو لحظة علينا لحظة واحدة ، وأن القادر
على ابقائنا ، وحفظ وجودنا خارج ذاته لابد قادر على حفظ بقاءه
هو ذاته ، وهو خليق أن لا يفتقر إلى من يحفظه ، ويبقيه ، ذلكم
هو الله " (١)

ومن تحليل هذا النص نلاحظ أن "ديكارت" يتصور انفصالا أو
انقساماً في الزمن في الواقع ، ونتيجة لذلك فيجب أن تكون القدرة
اللازمة لابقائنا مكافئة للقوة اللازمة لخلقنا في أي برهنة
منه - الزمان - ، ومن ثم يستحيل على شيء أن يستمر سوى بخلق
متجدد .

ومن المعروف أن المكان ، والزمان عند "ديكارت" مقولتان
مستقلتان تمام الاستقلال فالمكان هو الامتداد الهندسي ثلاثي
الأبعاد ، والزمان ، زمان طبيعي وزمان النفس أو الزمان
النفس " (٢)

وإذا كان "ديكارت" يفصل أنات الزمن بعضها عن البعض
الأخر ، ويقسمها ، ويتصور لذلك ضرورة وجود خلق مستمر ، ومتجدد
في كل برهنة حتى يضمن للوجود بقاءه ، فإن تصور "الديمومة" عند

(١) ديكارت : المبادئ ث عثمان أمين - مبادئ المعرفة البشرية

ص ١١٢

(٢) علي عبدالمعطي محمد : قصايا الفلسفة العامة ومباحثها ، دار

المعرفة الجامعية ١٩٨٣ .

هنرى بيرجسون Bergson سوف يدحض هذا التصور، ويناقضه، ذاهبا إلى أن الديمومة هي الزمان الحى الذى لا يقبل التجزئة، أو الانقسام، أما اللحظات فما هي إلا تجريدات جامدة ميتة لا حياة فيها، ولا حيوية وهكذا فإن فكرة الخلق المستمر التى يشير إليها "ديكارت"، إنما تقوم على طبيعة الزمان إذ أنه من الأمور البديهية لكل من ينظرون بانتباه إلى طبيعة الزمان، يجدون أنه لكى تحفظ، وتستمر أى مادة فإنها تحتاج إلى القدرة نفسها، وإلى الفعل الضرورى لانتاجها، وخلقها من جديد، وهى القدرة التى يحفظ الله بواسطتها العالم، وسائر المخلوقات.

ومن الدلائل الأولى التى تشير إلى وجود عناية فى العالم تحفظ الذات الانسانية وترعاها، ظاهرة "الوجود الزمنى النفسانى" التى يمكن من خلالها اثبات وجود الله أو عنايته، من حيث انه قادر فى كل لحظة على استمرار حفظ النفس الانسانية فى الحاضر والانتقال بها إلى المستقبل لحظة تلو أخرى (١)

ويعد هذا الدليل اشارة واضحة إلى نظرية الخلق المستمر مبرهنا عليه بوجود النفس الانسانية التى تعد دليلا على ثبات الله الذى يرفعها من العدم فى كل لحظة، فإن حفظ جوهرها فى كل لحظة من لحظات مدته، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل (٢) اللازمين لحدائه، أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجودا

(١) ديكارت، التأملات عثمان أمين ص ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١.

2- Descartes, Medit, Emile thouverez.

Paris 1941, M N3 p.194- 195.

وإذا طلقنا فكرة حفظ الوجود، وجدنا أنها تشير إلى مسألة الخلق المستمر، فالإنسان لا يستطيع أن يمنع نفسه البقاء، فيلزم عن ذلك أنه معتمد في وجوده على موجود مختلف عنه - على حد قول "ديكارت" - وهكذا تظل الذات الانسانية (الإنسان) على صلة وثيقة، ودائمة بالآلهية التي تخلقها وتحفظها. ولا يقتصر الحفظ Conservation على الذات الانسانية وحدها فحسب، بل يتعداها إلى سائر المخلوقات Creatures. ومن الجدير بالملاحظة أن هذه الفكرة عينها - الحفظ - تكاد تقترب بثقل من مبحث الفيزيكا الديكارتية، الذي يتجه اتجاهها ميكانيكيا مغايرا لفكرة الحفظ والعناية، ومما يدل على ذلك هذا النص من "العالم" الذي يقول فيه "ديكارت" "إن خلق الله للعالم وحفظه له يكون على الطريقة نفسها التي خلقه بها لأول مرة كما أن الفعل الذي يحفظ به العالم يكون هو الفعل نفسه الذي خلقه به" (١)

وإذا تأملنا هذا النص وجدناه يضرب أمام مسألة حفظ الله، وعنايته بالمخلوقات، ففي حين أنه يشير في نظريته الميتافيزيقية للإنسان إلى أن التدخل الإلهي يكون مباشرا، ومستمر في سبيل حفظ حياته، ورفعها من العدم على الدوام، وأن كون الزمن مقسما، ومجزئا في أناته يجعل من التدخل الإلهي عمليسة مستمرة، ومتجددة بصفة دائمة، وأنه لولا وجود العلة الأولى،

لما حدث شمة حياة للمخلوق الذى يبذل طيلة وجوده فى الزمن، فى حاجة متواصلة إلى من يسانده، ويحفظ حياته من العدم. ونحسن نلاحظ أن هذا الاتجاه إلى الحفظ موجود وثابت فى الفيزيكا منذ اللحظة العالمية الأولى - على ضوء النص السابق - السدى يشير إلى أن " فعل الله ، وعنايته " أو حفظه إنما يكونان على الطريقة نفسها التى خلقه بها للمرة الأولى ، ونفس هذا الموقف ينطبق على مسألة الفعل. فما معنى ذلك فى ضوء أن إرادة الخلق ، والحفظ فى الله واحدة حيث تخلق العالم وتحفظه منذ اللحظة الأولى لخلقه .

إن " ديكارت " قد رأى العالم من منظور عقلى رياضى فتصوره امتدادا لامتناهيا ، يتحرك حركة لامتناهية تحدث فيه تغيير علة ولا غاية ، ومن هذا المنطلق يبدو أنه لم يعد للانسان ولا للألوهية مكان فى هذا العالم الرياضى المحكوم بالآلية الميكانيكية ، والقوانين الهندسية . ومعنى هذا القول انفسا نهدم فكرة الخلق المستمر عند الفيلسوف، وننفى وجود فكرة العناية الالهية من فيزيقاه. ففى حين أنه تصور العالم يتحرك آليا، تنظمه قوانين ميكانيكية هندسية ، نراه يشير من جهة أخرى إلى مسألة الحفظ والعناية للمخلوقات فى الجانب الميتافيزيقي من مذهبه : فكيف إذن تتفق فكرة الآلية مع وجود الحفظ وكون الله مدبر Mecanisme .

للغيات الجزئية ، والكلية ؟

- ٤٢٢ -

وهل تفريغ المخلوقات من الشعور بالهدف أو الغاية But
يعد تطبيقا لمذهب الآلية البحت الذى ذهب إليه "ديكارت" فى
ميتافيزيقا ؟ أم ان ذلك فى حقيقة الأمر يهدف الى توسيع
دائرة الفعل والحفظ الالهيان ؟ Conservation de
L'E xistence ، للمخلوقات فى
الطبيعة ؟

وهذا معناه الاعلاء من شأن الالهوية على اعتبار ان الغاية
النهائية فى الطبيعة هى غاية الهية .
وهل حقيقة تتفق فكرة العناية التى أشار إليها "ديكارت"
مع ما قاله بعض مؤرخى الفلسفة عن إنعالمه موسوم بالآلية ،
مركب من امتداد ، وحركة فحسب ، لامكان فيه للانسان ولا لله ؟
كيف إذن يمكن لنا نفى الفعل الالهى من العالم مع وجود
عناية وحفظ مستمرين له ؟

إن هذا الأمر ينتزع لنا بعد الإشارة إلى حقيقة النزعة
الميكانيكية فى الفكر الديكارتي التى قامت على أساس براعسة
الفيلسوف فى الرياضا والميكانيكا ، حيث أمدته الأولى بعنصر
التحليل فى ميتافيزيقاه ، فى حين دفعت به الثانية إلى الاعتقاد
فى الآلية ، هذه النزعة التى جعلت المخلوقات تسير بلا هدفه
ولا غاية ، والتى أشارت إلى أن الله إنما قد احتفظ لنفسه بالغائية
فى الطبيعة ، وذلك بتسيير المخلوقات أو بدفعها نحو غايات
معينة .

الفصل العاشر

مشكلة الفيزياء (الطبيعة)

تمهيد :-

- ١- تصور ديكارت للجوهر المادى
 - ٢- العالم الطبيعى بين الحركة، والامتداد .
 - ٣- تصور " العالم الجديد " عند " ديكارت "
 - ٤- التصور الآلى الميكانيكى للعالم الجديد
 - ٥- التمييز بين النفس والجسد
 - ٦- النظرية الآلية ، وحركة الحيوان .
 - ٧- أزمة العلل الغائية بين العيسنافيزيقيين
- والفيزيقيس الديكارتيين .

تمهيد:

ذكرنا فيما يتعلق بمشكلة المنهج ان المعرفة عند "ديكارت" تأتي عن طريق التحليل Analyse الذى يرد الاشياء الى عناصرها البسيطة. وهذا التحليل ليس مقصورا على عالم الفكر، بل ينسحب كذلك على عالم المادة ، فالاجسام مثلا ترد كثرتها لظاهرة ، وتعقد تركيبها الى الامتداد عن طريق التحليل. والامتداد عند "ديكارت" هو جوهر الجسم Corps وهو موضوع الهندسة ، فالامتداد ، والحركة لذلك هما المفتتان الاساسيتان للاجسام ، وينطبق هذا فى الطبيعة على جسم الانسان. أما النفس الانسانية فهي ترجع إلى صفة الفكر Pensee . أما المخلوقات فهي باستثناء الانسان عبارة عن آلات Betes Machines لازوج فيها، ولا ادراك تتحرك بلا قصد ولا غاية ، وهذه المخلوقات الحية غير الانسانية لا تتأثر بالله ولا تحاول أن تتشبه به كما جاء عند "أرسطو" . ولما كان الامتداد معقولا عند "ديكارت" ، فان العالم عنده يهد عقليا خالما ، ومما يدل على ذلك اتجاه الفيلسوف الى الألوهية مبررا اعتقادنا بوجود الاجسام ، ومؤكدا أن المادة التى تصورهما هى مادة تتعلق بمجال العلم المجرد ، وتشتمل على جميع الاشياء المعقولة فى موضوع الهندسة النظرية.

١- تصور "ديكارت" للجوهر المادى :

يفترض "ديكارت" ، أو يتخيل عالما جديدا يقول عنسه :
 " ان أبسط العقول يمكن أن تتخيله ، فهو عالم ملاء Plein

لاخلاء Vide فيه ، ولذلك فلا يمكن أن تتحرك أجزاء
المادة المكونة له في خط مستقيم ، وذلك لعدم وجود خلاء بين أجزاء
هذه المادة لكنها تدور في حركات دائرية ، وتجتمع حول مراكز
مختلفة كثيرة . وهذه المادة التي تكون العالم قد وضعها الله منذ
البداية غير متساوية الأجزاء كما منحها الحركة . (١)
وجدير بالذكر أن " ديكارت " يقسم الجواهر الموجودة في
العالم إلى ثلاثة الأول : هو الجوهر الالهي المطلق الكمال علة ذاته ،
والثاني : هو الجوهر المتناهي ، أو النفس المفكرة ، ويقصد بهما
المخلوقات العاقلة ، وهي جواهر متناهية تعتمد على الله في بقائها
وحفظها . أما ثالث هذه الجواهر فهو الجوهر الممتد ، وهو ما
تتكون منه كل الأشياء المادية ، ويحتاج في وجوده لله .
ويحاول " ديكارت " أن يميز بين النوعين الأخيرين من
الجواهر ، وهي الممتدة ، والمفكرة على اعتبار أن النفوس
يمكن أن تظل في حالة انفصال عن الأجسام التي هي امتداد ، فالنفس
التي جوهرها الفكر تستطيع أن تفكر حتى ولو كانت بمعزل عن
الجسد ، ومن ثم فلا ارتباط كامل بين هذين الجوهرين . ومن جهة
أخرى فكيف يمكن لنا أن نقارن بين وظائف شعورية ، ولا شعورية
تقوم بها النفس وبين الوظائف المادية ، أو الحركية التي يقوم بها

1- Descartes : Le Monde, Oeuvres De

Descartes , A. T Leopold cerf
Paris 1909 - VII pp. 36,49.50.

الجسد، ان الامتداد لا يعطينا إلا تمورا من حركات وانتقالات في حين أن الافكار السامية التي توجد في النفس كفكرة وجود الله، وفكرة العدم، وفكرة الحياة، وغيرها هي من قبيل الأفكار النظرية المجردة التي لاصلة لها بأفعال وحركات الجسد الممتد.

ويعرض "ديكارت" في "رسالته للعالم" عن تصويره عن الامتداد الهندسي Etendue Geometrique الذي استنتج منه العديد من القضايا الأولية الضرورية .

٢- العالم الطبيعي بين الحركة والامتداد :

لما كان الله قد خلق المادة الممتدة ، وجعل منها جوهر الاجسام ، فان هذا يتضمن سلسلة كاملة من النتائج الضرورية .
والحق ان العالم المادي لكي يكون ممتدا ، ومتناهيًا فلا بد أن يكون محدودا بشيء ما، ولا يوجد سوى الامتداد وحده هو الذي يستطيع أن يحدد الشيء الممتد فكيف يمكن تحديد شيء غير ممتد ؟
وإذا كان الامتداد هو الجوهر المادي فكيف يتسنى له تحديثه
نفسه بنفسه ؟ ومن ثم فان العالم المادي جوهر يمثل امتدادا
لامحدودا . ويستتبع ذلك أن يكون العالم ملاء لاخلأ فيه (١) بعكس ما يذهب الدريون لأن الخلاء لا يمثل امتدادا يقول "ديكارت"
في "العالم " " لما كان الامتداد المادي هو الجوهر أو الماهية نفسها فيصبح كل امتداد ممثلا لحقيقة جوهرية، ومن ثم تبدل فكرة الخلاء متناقضة لأن العالم المادي ملاء لاخلأ فيه .

1- Le Morae p.42.

ولما كان العالم ملاء فان حركته تصبح دائرية ، لان أي جسم لا يستطيع الحركة ما لم يدفع جسما آخر أمامه (١) الذى يتسوم بدوره بدفع آخر أمامه وهكذا دواليك . بحيث لا يوجد خلاء اذ أن كل جسم يتحرك ويخلى مكانه يحل فى فراغ الجسم المتحرك جسما آخر ولذلك فلا وجود لخلاء ، بين الاجسام فالعالم يتحرك بصورة دائرية ، وفى ملاء كامل. (٢)

ويؤدى تصور الحركة الدائرية ، والملاء من جهة أخرى الى القول بنظرية هامة هى ، " ثبات كمية الحركة " فالخلاء الذى يتركه الجسم سرعان ما يشغله جسم آخر وفى نفس اللحظة (٣) وبهذه الكيفية يستخلص " ديكارت " قانون ثبات كمية الحركة (٤) فى العالم اذ يقول : " إن كمية الحركة الحاصلة فى العالم انما تظل على ما هى عليه إلى الأبد " . والتى يعبر عنها رياضيا بالمعادلة

$$ع / ك = ثابت \text{ فحاصل ضرب العجلة فى الكتلة ثابتا.}$$

يقول " ليبنتز " فى " العالم " " ان الاجسام التى يتكون منها العالم تتحرك حركة دائرية ، وحيث ان العالم ملاء لا خلاء فيه فان الحركات تتوالى من دفع جسم لآخر يحل محله .. وهكذا تحدث الحركات بالقوة نفسها ، وبالفعل نفسه الذى حدث فيه وبه منذ اللحظة العالمية الأولى.

-
- 1- Le Monde : p 46.
 - 2- Ibid
 - 3- Ibid
 - 4- Ibid

Premiere Movement Universelle .

حيث تظل الحركة الأولى ثابتة في كل حركة بعد ذلك دون أن يحدث أى تغيير في مقدار الحركة العالمية ذاتها، وليس بمستغرب أن تظل كمية الحركة ثابتة لاسيما ،وهي تصدر عن ارادة ثابتة لا تغيير فيها، ولا قلب في مشيئتها ان" الله" عند" ديكارت" لا يستطيع تغيير ارادته، ولو حدث هذا فمعنى ذلك أنه يريد الحركة في لحظة ما أقل أو أكثر من لحظة أخرى وهذا يستحيل عليه من حيث ان ارادته ثابتة أزلية لا تتغير. ولما كان الامر كذلك فقد تصور "ديكارت" ان الله قد أراد الخلق وبث فيه كمية الحركة مرة واحدة، وبصورة نهائية ، كما انه يحافظ عليها بصفة دائمة" (١) فالحركات التي لا تظهر أمام الحواس لا يعنى أنها نقصت أو اختفت لانها تتحول إلى أخرى لا علم لنا بها .

ومن مبدأ ثبات الحركة في العالم يستنتج "ديكارت" مجموعة من القوانين والنظريات المتعلقة بالميكانيكا، ويعلم الطبيعة كفعل الضوء الذي ينتقل بحركة سريعة تعرف "بالذرية الزمنية" التي تعنى السرعة الفائقة في انتقال الضوء ، والتي تتم بفعل قدرة الله التي لا تسمح بأى انفصال في الامتداد (٢)، أو بأى خلا

1- Ibid p 47 - 48.

2- Ibid p 39

3- Traite Dela Lumiere, Le Monde p 49.

يعوق معه فعل الضوء فالله هو علة الحركة في العالم. إذ خلق امتداد واحد له في العرض، والارتفاع، والعمق، ثم قسمه إلى عدد لامتناهى من الجزئيات غير المنتظمة دون أن يترك بينها أى فراغ وأعطى كل جزئية منها حركة دوران، فيتحرك العالم بفضل هذه القدرة الالهية الشابتة آليا ميكانيكيا، حيث انه قد منح المادة كمية محددة من الحركة لا تتغير مطلقا بفعل شمس ارادته التى لا تتغير منذ الازل (١)

ولم يقف الامر " بديكارت " عند حد استنباط كمية الحركة من ثبات ارادة الله فحسب، بل استنبط منها قوانين اصطدام الاجسام، وعلى هذا النحو تعمل جميع هذه القوانين بفضل الله فى مسئولية كاملة لحفظ العالم وإلا فمن يعيد خلقى بلا انقطاع؟ ومن يحفظ على وجودى فى كل لحظة من لحظات الزمن؟ لو لم تكن هناك قدرة عليا تقوم على حفظنا فى أوقات الزمن، فحفظ الوجود الانسانى لا يحدث إلا بفضل علة أكمل، وأسمى من الانسان، وديكارت يؤكد هذه المسألة فى "المبادئ" المبدأ رقم ١ (٢) وكذلك فى التأملات الميتافيزيقية " التأمل الثالث (٣) حيث يذهب إلى أن الله هو العلة الفعالة التى تحفظ الوجود الانسانى، وتعداه إلى تنظيم وحفظ العالم الطبيعى فبقاء كمية الحركة، وثباتها، وما ينشأ عنها من نظام كونى، وما يستتبعها من قوانين ميكانيكية

1- Le Monde

2- Descartes: Principes, Oeuvres, A.T. Prin
21 p 74.

3- Meditations, Emile thouverez, Paris 1941
M.N 3 p 194.

وطبيعية إنما يرجع فالنهاية إلى القدرة الله اللامتناهية التي خلقت ، وحفظت العالم ، والانسان .

وجدير بالذكر أن النظريات التي توصل إليها "ديكارت" إنما تتسم بطابع الاستدلال الأولي، بل صيغت بهذه الكيفية فالنظريات الرياضية إنما تبدو حقائقاً ضرورية يمكن استنباطها إذا وضعت تعاريف ، أو بديهيات ، أو مسلمات وعلى نفس النحو صيغت نظريات علم الطبيعة الديكارتية فلم تصدر عن التجربة بل انبثقت باعتبارها ضرورية للبديهيات الأولى المؤسسة لمذهبها ولكن ألا يوجد ثمة دور للتجربة في مذهب "ديكارت"؟ في ضوء تصورهِ عن ظهور هذه النظريات كحقائق أبدية .

إن موقف "ديكارت" من العالم الطبيعي لا يمكن أن ينسلخ بأي حال من الأحوال عن روح عصره الشائرة في مجال العلم ، و"ديكارت" لم يبلغ التجربة ولم يقلل من دورها ، وإن كانت النظريات الطبيعية لم تستنتج منها بل استنبطت باعتبارها نتائج ضرورية للبديهيات الأولى .

إن "ديكارت" يدعو للبحث ، والتفسير العلمي كما يدعو لإقامة التجربة على شريطة أن تبرهن فقط على المبادئ التي يجب استخدامها لتفسير الطبيعة .

لقد نظر "ديكارت" إلى الكون فوجد أن في السماء عدداً من النجوم الثابتة تظهر على صفحة السماء ، وكأنها معلقة فيها ، وتبدو قبة السماء كأنها تدور حول الأرض من خلال محور يمر بقطبي الشمال والجنوب ، وبالإضافة إلى مجموعة النجوم الثابتة

توجد مجموعة كبيرة من الاجرام المتحركة. (١) ثم نجد الشمس والقمر، والكواكب وقد توصل "ديكارت" الى أن بعض الاجرام يشع ضوءاً، وحرارة مثل الشمس، والبعض الآخر يعكس الضوء الساطع عليه وهو غير مضيء، والفلك ملىء بالحركات السريعة، والبطيئة، (٢) التي تظهر وتختفي بسرعة، وذلك كله يحتاج الى تفسير، وايضاح. وينظر "ديكارت" الى العالم الأرضي (٣) فيجد انفسه ملىء بالمعادن المختلفة، والاجسام المختلفة الصلبة فمنها الغازية، والسائلة، ومنها الملبية، كما نجد البحار، والانهار الممتدة، والجبال، والمنحدرات المائية، والمناطق الثلجية المتجمدة، والاخرى الحارة، ثم الظواهر الجوية من الرياح والامطار والسحاب والبرد، والرعد، والبرق، والثلوج، وغيرها... كما توجد في الارض النباتات المختلفة، والحيوانات، والانسان المفكر صانع الحضارات والمدنات.... (٤)

بهذه النظرة الملاحظة الدقيقة يتأمل ديكارت الكون في كتابه القيم "العالم" ومن ملاحظة تأملاته للكون الرحب في السماء والارض نجده يساير روح عصره، ويجارى العلم فينادى الباحثين بوضع الفرضيات التي يرغبون فيها على أساس أن تكون الامور التي تستنبط منسبة متفقة مع نتائج التجربة في النهاية.

1- Le Monde p. 48.

2- Ibid

3- Le Monde p. 49.

4- Ibid

والحقيقة ان ديكارت لم يستطع أن ينكر العلل الغاشية لكنه
أنكر قدرتنا على الاحاطة بها، واعتبرها سرا من الاسرار الالهية
العليا - وهنا يبرز دور الالهية في تأسيس الفيزيكا - .

ويرى " ديكارت " انه لا ينبغي لاحد أن يعترض أو يبطل
علل المعلومات الموجودة في الطبيعة لان الذي يعترض على ذلك إنما
يعترض على أفعال الله وتدبيره ، كما أن هذا يعني مواخذه الله
على كونه خلقنا من النقص بحيث كنا عرضة للخطأ، حتى لسو
أجدنا استخدام ما منحه الله لنا من عقل، وبصيرة، وطبقا لهذا
المفهوم فإن " ديكارت " يتصور الله علة أولى لكل ما يحدث في
الطبيعة مؤكدا أن أى محاولة لابطال علل أى معلومات في الطبيعة
إنما تعنى تعديا على حرية الله في خلقه الذي دبره بمشيئته
الحرّة . ومن ناحية أخرى فهي تعد تعديا على اختيار الله فيجب
علينا الخضوع للطبيعة التي خلقها الله دون أن نعترض أو نشك
فيها حتى لو اجدنا استخدام عقلنا .

والحق انه لم يكن في مقدور "ديكارت" أن يرجع الأشياء
إلى سندانين ، وأقوى من الله . وهنا يتجلى مركز الألوهية في
في تأسيسه للفيزيكا Physique وفي المحافظة
على قوانينها ، لقدرة الله ومشيئته هي التي تنبثق عنهما
الحقائق التي هي نماذج للعلم، والخلق ولذا فإن حقيقة الأشياء
المادية لا تجد لها ضمانا يسموا فوق هذا الضمان الالهي، ذلك
أن الله قادر على أن يخلق كل الأشياء التي يمكن أن نتصورها،
وقادر على حفظها بالطريقة نفسها التي خلقها بها، والاستمرار في

٣- تصور "العالم الجديد" عند "ديكارت" :

عرفنا من قبل أن "ديكارت" قد تصور العالم باعتباره امتداد وحركة، وأنه ملاء لاخلاء فيه فكيف تم له هذا التصور؟ انه يقول في مؤلفه "العالم" ان الله قد خلق العالم المادى - الامتداد - دفعة واحدة وهو امتداد لامتناهى فى عرضه وطوله، وعمقه، يتحرك بثبات كامل لان ارادة تحريكه ثابتة هى الاخرى - ارادة الخالق - .

والامتداد اللامتناهى مقسم الى قطع صغيرة الى حد بعيد تملأ مساحة الامتداد بأكمله، وقد منح "الله" الحركة (١) لكل قطعة من هذه القطع التى تتحرك حول نفسها فى اتجاهات مختلفة وفى وقت واحد وذهب "ديكارت" بعد ذلك إلى وصف حركة هذه القطع الصغيرة من الامتداد بهدف الوصول إلى "مادة العنصر الأول" La matiere du premier Element فيقول " ان الاحتكاك الناجم عن دوران، وحركة كل قطعة من الامتداد بالآخرى ، هى ما ينجم عنه كم هائل من الجزئيات الدقيقة (٢)؛ ويرجع ذلك إلى أن الاحتكاك يحطم، ويجزئ أطراف القطع المجاورة لبعضها البعض من الامتداد ، فينتج تبعاً لذلك هذا الكم اللامتناهى من الجزئيات الدقيقة التى تبلغ دقتها درجة لا يحصى بها، وهى تتميز بخفة وزنها، وسرعة حركتها الدائرية التى تساعدها على التنقل السريع الذى تملأ به كل الخلاء الفاصل بين

1- Le Monde, Traite De la lumiere p.47

2- Ibid p.52.

قطع الامتداد - السابقة الذكر - الموجودة بين الاجسام بحيث لا تترك مجالا لى خلاء فى الامتداد. وهذه الجزئيات هى ما ندركها بالبصر فى شكل الضوء^(١)

ولكن قد يقال ان تفتيته أو احتكاك أطراف قطع الامتداد اللامتناهى قد تغير من شكله الدائرى وبالتالي تعوق حركة دورانه المنتظم السريع لكن ديكارت يجيب على ذلك : " بان الطبيعة التى تتحرك بها هذه القطع تجعلها دائما فى حالة تعديل لاشكالها وحركاتها بحيث يمكن تصور أن عملية احتكاكها ببعضها البعض هو جزء من تكوينها ، وطبيعتها التى تجعلها تتحرك باستدارة وسرعة^(٢) وتتخذ اشكالها - المستديرة - فى توازن ودقة تاركة حولها فى الملاء^(٣) كم هائل من الجزئيات التى تكونها، وهى تمثل

1- Le Monde p. 53.

2- Ibid.

(٣) العالم عند " ديكارت " ملاء لاخلاء فيه ، ملاء بالامتداد اللامتناهى، وهذا التصور يتعارض مع موقف الدربين الذين ينصرون أن الوجود خلاء يسمح بحركة الدرات التى هى الجواهر الاولى لتكوين الموجودات، فالوجود خلاء لامتناه، تتحرك فيه الذرات فتتلاقى وتفترق حيث يحدث الكون من تلاقبها والفساد من افتراقها، وهذه الذرات قديمة ودائمة ومتحركة بذاتها تمثل فى واحدتها الجوهر الفرد، أو الحر الذى لا يتجزأ وهى امتداد ، كما انها متشابهة بالطبيعة، وليست لها أية كيفية ، وتميزها خاصيتين ساعتين من كونها ممتدة هما: الشكل والمقدار .

(١) La Matiere du Second مادة العنصر الثاني

وتتميز عن العنصر الأول بكبر كتلتها نسبيا ، وبالسعة التي تتناسب مع حجمها ، وهي تدور حول الأولى لتكوين فضاء عالمنا الجديد . Nouveau Monde .

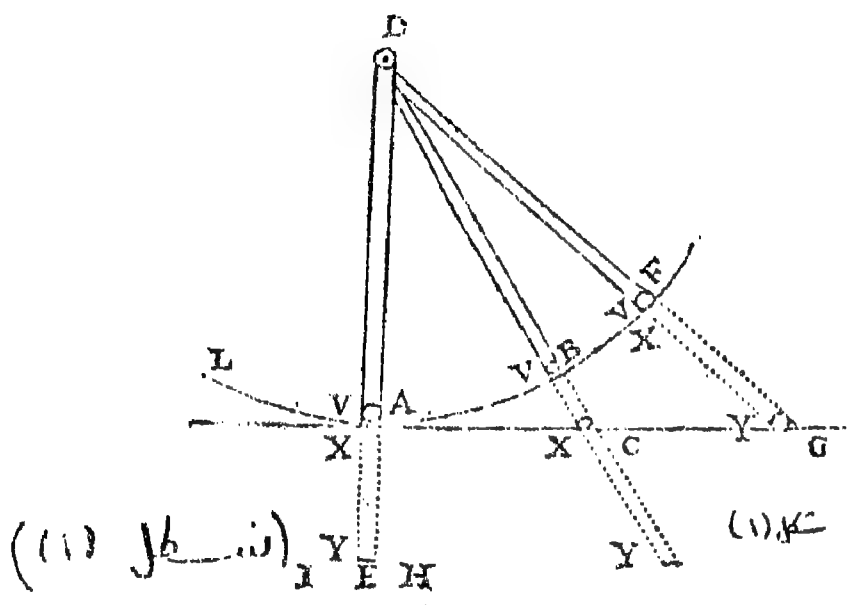
يقول " ديكارت " في تصوره " للعالم الجديد " وهو في محاولة هندسية لتفسير نظريته عن العالم ، والامتداد ، والملا . " دعنا نتصور أن هناك ثلاث كرات مستديرة الشكل في حالة احتكاك ، بعضها البعض فإذا كانت أطراف هذه الكرات منحنية ، فإن المسافة الفاصلة بين هذه الكرات ستصبح على شكل مثلث (كما هو مبين في شكل (١)) .

ومن الملاحظ أن المادة لا تتفتت في هذه المساحة ، وإنما تصبح على شكل منشور تكون أوجهه الثلاثة كالقنوات بتأثير الاحتكاك والحفر كما تصبح المادة المحفورة كالمقوعة بعد أن تكون جدارا لنفسها ، وتتميز هذه المادة غير المنتظمة بقدرة عالية على الالتصاق ببعضها البعض ، وتكوين " مركبات " " صلبة " وهي ما

La Matiere du Troisiem تكون مادة العنصر الثالث Element.

مما سبق نرى أن " ديكارت " قسم عناصر المادة المكونة للامتداد إلى ثلاثة أنواع يتميز الأول منها بالدقة ، والشفافية فهو يتحرك سريعا في لمح البصر ، كما أنه نقي شفاف يدرك كالضوء . أما الثاني ، فإن كتلة جزيئاته أكبر من الأول لكن حركته سريعة

cet instant: mais vous n'y fçauriez rien trouver, qui
raie que son mouvement foit certain. Si bien que,
fupposant qu'elle commence pour lors à sortir de la
grande. & que Dieu continuë de la conserver telle



qu'elle est en ce moment, il est certain qu'il ne la conservera point avec l'inclination d'aller circulairement suivant la ligne AB, mais avec celle d'aller tout droit vers le point C.

Donc suivant cette Regle, il faut dire que Dieu seul est l'Auteur de tous les mouvemens qui sont au monde, entant qu'ils sont, & entant qu'ils sont droits; mais que ce sont les diverses dispositions de la matiere, qui les rendent irreguliers & courbez. Ainsi que les Theologiens nous apprennent, que Dieu est aussi l'Auteur de toutes nos actions, entant qu'elles sont,

donc, — 10-11 quel...monde *omis*.
— 10 et 12 l'Autheur^l Auteur.

تتلائم مع حجمه في حين أن النوع الثالث على ما يبدو من نموس
الفيلسوف يتميز بالصلابة ، والتركيب لأنه مكون من أجزاء غير
منتظمة .

بعد أن يصف " ديكارت " طريقة تكوين " الامتداد " وعناصر
المادة الثلاثة يشرع في وصف كيفية عمل هذه العناصر ودورها في
تكوين العالم الممتد " فيرى أن الله يفع كتلا ضخمة من هذه
العناصر الثلاثة حول عدد معين من المراكز (كما هو مبين في
الرسم رقم (٢)) ويجعلها تتحرك في دوران سريع ينجم عنه
دوامات هائلة في العالم ويستطيع بعد ذلك أن يخلق النجوم،
والكواكب في السماء . وتظل الحركة الأولى ثابتة ، محفوظة
منذ اللحظة العالمية الأولى " (١)

يقول " ديكارت " عن عالمه الجديد " .. ان العنصر الأول
للمادة ، الشفاف الخالص ، الذي يتحرك في لمحة ، ويشبه الضوء هو
ما يكون الشمس بينما يظل العنصر الثاني
خاصا بالنجوم الثابتة (Les Etoiles Fixes) (٢)

٤- التصور الآلى الميكانيكى للعالم الجديد :

مما سبق عرفنا أن العناصر المكونة للعالم تتحرك بسرعة،
وتكون دوامات هائلة حول عدد معين من المراكز، وينتج عن كسل
دوامات قوة طاردة تدفع العناصر المادية الثقيلة بعيدا عن المركز

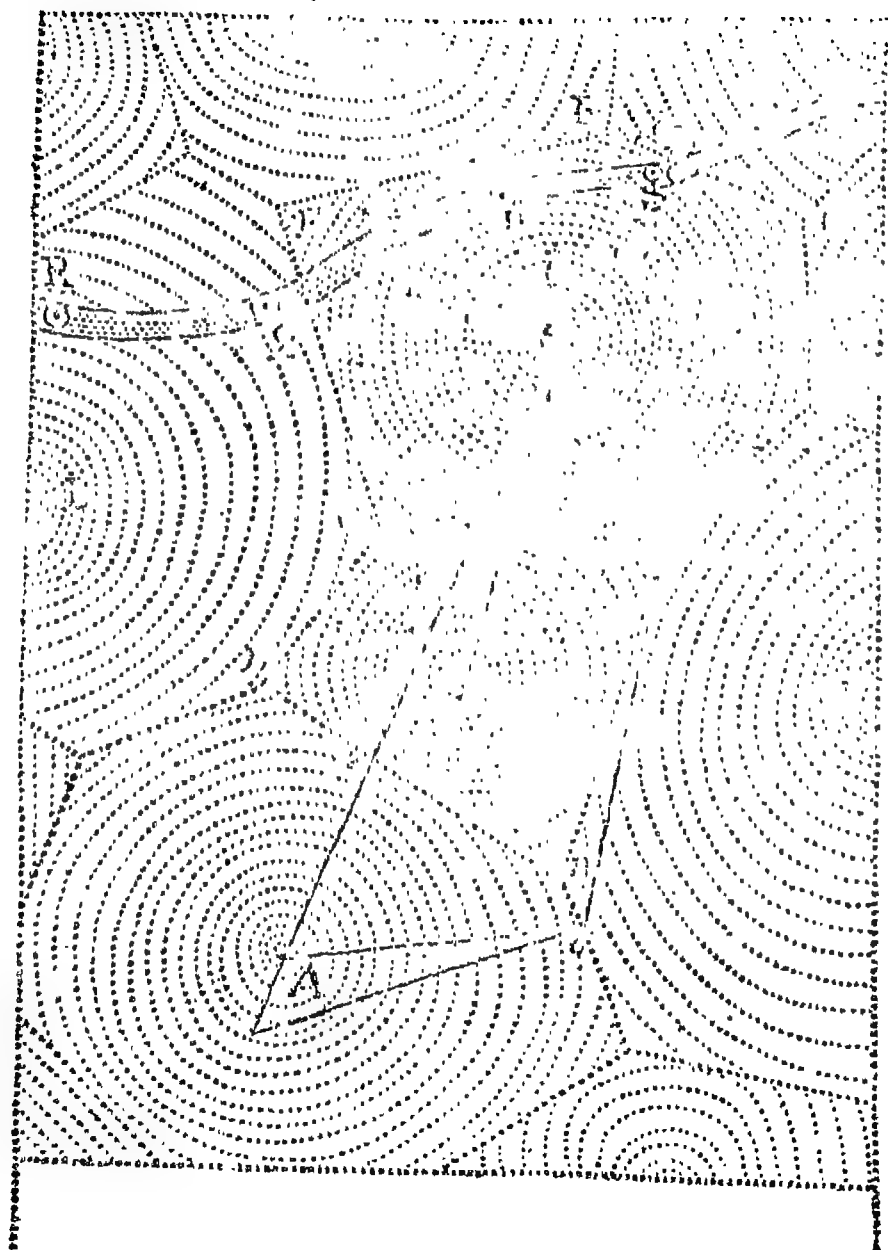
1- Ibid

2- Ibid . p. 53.

456.

TRAITÉ DE LA LIGNE

Element, on peut penser qu'elle est égale en toutes celles qui sont depuis la circonférence extérieure de



Ciel FGGF, jusques au cercle Kk; ou mesmes, que les

30 Kik

(c) 162

وبذلك تملأ كل دوامة الخلاء المحيط بها ما لم تكن هناك دوامات
اخرى تجاورها . وتتعلق الأجزاء غير المتساوية الشبيهة بالقنوات
على سطح كل دوامة محدثة بقع كالتى نراها على الشمس أحيانا
لكنها سرعان ما تختفى بعد ذلك . ولكن كيف تكون هذه الدوامات
الفضاء الخارجى بما يحتويه من نجوم ، وكواكب ، وشمس ، وأرض .
La Terre ؟

إن " ديكارت " يتصور أن حركة الدوامات السريعة تصنع
الشمس ، والكواكب والأرض ، والقمر ، وهكذا يتكون الفضاء الفلكى
من طريق هذه الحركة السريعة الميكانيكية .
وعلى الرغم من مخالفة هذا التفسير المادى الجبرى لنظام
الفضاء الفلكى كما فسره العلم والعلماء إلا أن " ديكارت " قد
استطاع بذلك التصور المادى البسيط - الذى خشى بسبب تصوره لدهى
- العالم - أن يلقي نفس مصير جاليليو - أن يفهم تركيبات
قشرة الأرض ، بما تحتويه من مواد صلبة ، وسائلية وغازية وأن
يحيط بما يحدث فيها من عوامل التعرية الطبيعية ، والتركيبات
الكيميائية التى تحدث للمعادن ، وغيرها من الأجسام الصلبة . كما
استطاع أن يفسر علة شكل عناصر المادة المستديرة الشكل ، والضغط
الجوى ، وظاهرة الضوء التى تمثل مادة دقيقة مستمرة الحركة نفاذة
فيما بين جزئيات الاجسام ، سارية فى ديمومة زمنية لاتنقطع
كما استطاع تفسير ظاهرة الحرارة ، وتقسيمات القشرة الأرضية
من أول طبقاتها اللينة الرملية المتربة نزولا إلى طبقات هجرية
حتى الطبقات البنى تختزن المعادن ، كما استطاع " ديكارت " أن يفسر

حركة مياه البحار، والظواهر المناخية، أو الأحوال الجوية، كما
أدى شغفه بمجال الفيزيائية إلى تفسير ظاهرة الانكسار.

وجدير بالذكر أن هذا العالم الجديد، أو التصور الطبيعي للعالم
عند "ديكارت" كان آليا، ماديا مؤسس على الحركة، والامتداد
وعلى الرغم من سداجة بعض تصوراته الطبيعية، ومنافاتها لسروح
العلم إلا أنه كان معتبرا بما توصل إليه من معلومات وحقائق
عن هذا العالم، وهذا ما عبر عنه في "المقال عن المنهج" بقوله: "
" اننى ممتن إلى حد كبير لاني استنتج أبحاثي من الحقائق
الأولى، ولا أحاول فرض رأي على غالبية العلماء، لكننى أكتفى
بتفسيرها فحسب، فأنا لا أقبل شيئا على أنه حق ما لم تؤيده
البراهين الهندسية، ويبدو أكثر وضوحا وبقينا" (١)

ومن تحليل هذا النص نجد أن "ديكارت" يبين عدم خروجه على
المنهج الهندسي الرياضي، فقد التزم دائما بحقائقه الأولى
التي نادى بها في بداية فلسفته وأثبت عن طريقها وجود الله
والنفس - على حد قوله - .

والحق أن "ديكارت" يهدف من مؤلفه "العالم" إلى محاولة
تفسير قوانين الله في الطبيعة وخاصة، وانها تدفع لبساطتها
ودقتها إلى التأمل فيها، ومحاولة ملاحظتها، والخروج بنظريات
ومبادئ جديدة مؤسسة عليها منذ البداية. (٢)

1- Discours , Part . V charpentier. 13 E
1918, 5.p. p 90 - 91.

2- Le Monde Oeuvres, A.T Paris 1909. V II
p. 38.

يقول "ديكارت" في رسالته عن العالم - الجديد لقد أردت أن أعيد النظر في العالم ، وأتأمل الأشياء كالأجسام المادية والضوء ، وغيرها من موضوعات السموات كالشمس ، والنجوم الثوابت التي يصدر عنها الضوء ، وعن السموات Cieux التي تنقله ، وعن الكواكب ، والشهب ، والأرض لأنها تعكسه ، وقد حاولت تفسير سائر الأجسام الموجودة على الأرض سواء الملونة أو الشفافة ، أو المضيئة ، ثم بحثت في النهاية عن الإنسان الذي هو بمثابة المستقبل ، أو مدرك الضوء .

ويبدو أن "ديكارت" ، خشي أن يصرح بأرائه المنافية للعلم فيصبح محط سخط العلماء ، أو يلقي المصير نفسه الذي لقيه بعض علماء عصره فيذهب إلى القول بتصوير جديد عن العالم ، وهو بذلك يخفي رأيه على علماء ، ولا هو يقره يقول في هذه المناسبة : " اننى لكونى أترك الخلافات القائمة بين العلماء جانباً ، وابتعد عن شبهة القول بأراء مخالفة ، للأراء المقبولة والمتفق عليها ، أو أن اجبر نفسى على قبول رأى لا أقبله فقد آثرت أن أبحث فيما قد يحدث في عالم جديد غير عالمنا" (١)

والحق أن "ديكارت" يعرض لتصوره عن هذا العالم الجديد بطريقة مشيرة وبأسلوب علمي فيقول: " إن هذا العالم الجديد يمكن أن تخلقه إرادة الله في أى مكان من الفراغ الخيالي وتشكله بصورة غير منتظمة كما تحركه حركات سريعة تمتلئ"

بالدوامات التي تخلق الاجسام السماوية كالشمس ، والنجوم ، والقمر
 La Lune . كما تخلق الارض ، ثم يترك العالم بعد ذلك
 يسير وفق مجموعة من القوانين التي وضعها فيه منذ البدايات ،
 وهي "قوانين طبيعية تعتمد على ارادة الله وكمالاته اللامتناهية"^(١)
 يقول "ديكارت" عن قوانين الطبيعة الالهية : " لقد حاولت أن
 أبين صحة هذه القوانين ودقتها من حيث أنها لا يمكن أن يتطرق
 إليها شك ، ودليل صحتها وصدقها ان الله لم كان قد خلصق
 عوالم أخرى بجانب هذا العالم لما خلا واحد منها من هذه
 القوانين " (٢)

وجدير بالذكر أن هذا التصور الذي تخيله "ديكارت" للعالم
 إنما يعتمد برمته على الله في حفظ حركته ، ودقتها ، وفي صدق
 قوانينه ، وما يستتبعها من نتائج فهو لا يترك المادة - الامتداد -
 التي خلقها وحركها بسرعة فائقة ، بل يجمع بين أجزاء المادة
 غير المتساوية المتحركة في جميع الجهات ، وينظم هذا الخليط
 حتى يجعله مشابها للماء الحقيقية ، كما ينظم جزءا منه ويجعله
 أرضا كالتي نعيش عليها ، وأجزاء أخرى تكون السماوات "الفضاءات"
 بما تحتويه من نجوم ، وكواكب ، وشهب وهذا التصور للعالم الجديد
 يعتقد - ديكارت - انه يشبه إلى حد كبير عالمنا (٣)

1- Ibid

2- Ibid

3- Distour p. 95.

وتشغل " رسالة في الضوء " Traite De La Lumiere

مكاننا هاما في بحث "العالم " عند "ديكارت " فهو يفسر فيسطر عملية الضوء من بدايتها ومصدرها في الطبيعة ، مفسرا ماهية ضوء الشمس ، والنجوم الذي يسرى في لحظة البصر من خلال الفراغات الشاسعة للسموات ثم ينعكس من الكواكب ، والشهب تجاه الأرض .

ويرى "ديكارت" أن الله قد أراد هذا العالم أن يكون على الصورة الى أرادها له منذ البداية ، فالفعل الذي يقوم به الله لحفظ العالم هو الفعل نفسه الذي خلقه به . وإذا كان الله قد أراد العالم مشوشا منذ البداية إلا أنه بوضعه لقوانين الطبيعة ، وتنظيمه له . قد أراد له أن يكون كما هو عليه الآن . يقول " ديكارت " اننا نستطيع دون أن ندحض معجزة الخلق Miracle de la Creation . أن نقول ان الاشياء المادية

البعثة إنما تسير على نحو ما نراه عليه الآن بفعل الزمن " (١) والحق أن العبارة السابقة " لديكارت " إنما تغيد صدق ايمانه بالله وأن مجرد تخيله لعالم - على هذا النحو - إنما يعطى انطبعا باهتماماته ، وشغفه بعلوم عصره ، وهذا ما عبرت عنه محاولات فهمه لقوانين خلق العالم ، والعديد من التفسيرات المتعلقة بعلوم الطبيعة وخاصة ظاهرة الضوء ، والحرارة ، وتكوين القشرة الأرضية ، والمعادن ، ونمو النباتات ، وتكوين البحيرات ، والأنهار ، والبحار ، وغيرها من فروع المعارف الخاصة بعلوم الطبيعة والجغرافيا . الخ .

من التمييز بين النفس والجسد:

ينتقل " ديكارت " بعد عرضه لتصوره ، أو تخيله . للعالم الجديد " إلى البحث في الانسان حيث يضمه جزءا قيما من كتابه الشهير " العالم " مقدما به عمل علمي، وميتافيزيقي يساير به روح عصره بدرجة كبيرة بجانب تصوره " للعالم الجديد Le Nouveau Monde .
Traite De La Lumiere وبحث في الضوء

وبحث في الانسان Traite De L' Homme .
و " بحث في الانسان " هو البحث الذي وصف فيه " ديكارت " الحيوانات والانسان محاولا ايجاد وجه شبه كبير بينهما يقول في ذلك :

(١) " لند افترض ان الله كون جسم انسان على غرار اجسامنا في شكل الاراف الخارجى ، أو في تركيب الاعضاء الداخلية ، بدون أن يضع فيه نفس عاقلة منذ البداية (٢) ولا أى نفس نباتية أو حساسة " لكنه بحث في قلبه نيران بدون ضوء - وهى ما قد سبق أن بينتها - وأطن اننى تصورتها نار كالتى تدفئ التبن عند التخزين (٣) ... ولقد تبين لى بعد ملاحظة ان العمليات التى تحدث فى الجسم تتم بدون اشتراك النفس التى هى الجزء المستقل عن الجسد ، والذي تنحصر وظيفته فى التفكير، لانه

1- Traite De L' Homme ، p.

2- Discours p.97.

3- Ibid.

لا علاقة للنفس بالعمليات المتشابهة - المشتركة - بيننا وبين الحيوانات الغير عاقلة .

والحق ان الصلة بين النفس والجسد تعد من بين الموضوعات الهامة ، والمثيرة للبحث في فيزيقا " ديكارت " فقد حاول اثبات وجود شائبة Daulisme بين النفس ، وبين الجسد واكدنه فسر الصلة الحادثة بينهما عن طريق الارواح الحيوانية . - Esprits Amimaux وموضعها هو الغدة الصنوبرية في الجسم - Gland - Pineale - متأثرا في ذلك بطب جالينوس Galenos ، (١٣١ - ٢٥١ م) .

ويرى " ديكارت " أن الفصل بين النفس والجسد يجعل لكل منهما صفات تختلف عن الآخر باعتبارها جوهرين متميزين ، لكن معرفة النفس أيسر مثالا ، وأكثر وضوحا من معرفة الجسد كما يرى أن هذه الشائبة تحمل النفس عبثا كبيرا لانه لولا وجود الجسد لكانت معرفتنا بالنفس أكثر جلاء ، وتميزا ووضوحا .

ولما كانت جميع الحقائق الأبدية عند " ديكارت " تنسم بطابع التجديد الرياضي لهذا يصبح الامتداد في مفهومه رياضى مجرد أى ، " امتداداً معقولاً " مثله في ذلك مثل جميع التصورات التى يقوم عليها بناء الفلسفة الديكارتية ، ومن ثم تختلف نظرة ديكارت إلى الميتافيزيقا - باعتبارها منبعثة من الامتداد المعقول - من نظره إليها بوصفها مخلوقات فيزيقية نقابلها في الطبيعة .

ولما كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن فلسفة " ديكارت " عقلية تصورية لذلك فقد أنكر الوجود الجسمى ، وأغفل وجوده إلى

الدرجة التى تصور معها أن لاجسد له على الاطلاق ، وهو يشير إلى ذلك فى " المقال عن المنهج " بقوله " لما أطلت النظر فى حالى ، ورأيت أنى أستطيع أن اتوهم انه ليس لى جسد ، وانى لا اشغل مكانا ، وانه لا يوجد عالم على الاطلاق ، ولكننى لست بمستطيع من أجل هذا أن افترض أننى غير موجود وعلى هذا فالنفس التى تقوم انيتى متميزة عن البدن تميزا كبيرا ، بل هى أبسر معرفة منه ، وانه لو لم يكن الجسم موجودا على الاطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها" (١)

والمعروف أن العالم المادى أسهل وأبسر معرفة من النفس . فالظواهر النفسية التى يحسها الانسان هى وحدها التى تتطلب مزيدا من التفسير لعجز العلوم الرياضية عن مدنا به . وتظهر من خلال نصوص " ديكرارت " - كالنص السابق - أهمية الفصل بين نفس الانسان ، وجسمه ، وتأكيده على يقين ، وثبات وجود النفس أكثر من الجسد ، وعلى الرغم من فصله بين هذين الجوهرين ، الا انه يذهب إلى وجود صلة قوية بينهما مشيرا إلى ذلك فى " المقال عن المنهج " حيث يرى أن النفس تعتمد على المزاج ، وعلى بنية الاعضاء بحيث انه إذا كان من الممكن ايجاد وسيلة تجعل الناس أحكم ، وأمهر مما هم عليه ، فانه يلتمسها فى علم الطب ومن ثم فان للطب صلة بالنفس من حيث أنه يعالج المزاج والبنية وهما

1- Discours, Oeuvres, A.T p.p 31 - 32.

قوام النفس .

ولما كانت الميتافيزيقا هى جذور شجرة الفلسفة ، والفيزيقا جذعها وكانت فروعها الثلاث هى الميكانيكا ، والطب ، والاخلاق . فان صلة النفس بالجسد وما يترتب عليها من انفعالات ، واحساسات مما يدخل فى مجال الطب الذى يرمى إلى سعادة الانسان ، وضمان صحته (١) . وهنا سنتوشق الصلة ، وتزداد بين مجالى الطب ، والأخلاق . ولما كان تصور " ديكارت " للجسد لا يتم عن طريق التجربة بل يقوم على الاستدلال العقلى المحض ، لذلك تستمد الفيزيقا من الميتافيزيقا فى نهاية الامر .

ولما كان " ديكارت " قد ميز بين جوهرى النفس ، والجسد من حيث أن أحدهما مختلف عن الآخر فالأول من حيث كونه جوهر لا ممتد يتميز بالدوام ، والثبات ، فى حين أن الثانى المتميز بالامتداد لا ينطوى على ثمة يقين لانه محل تغير ، ومصدر خداع . يقول " ديكارت " : " انى أرى بوضوح أنه ما من شئ هو عندى أيسر ، وأوضح معرفة من نفسى ، لانه ما من شئ يعادل نفوسنا من حيث قدرتنا على أن نعرف صفاتها ، لاننا بمقدار ما نعرف فى الأشياء الاخرى من صفات نستطيع أن نجد منها فى النفوس التى نعرفها ، ويترتب على ذلك أن طبيعة النفس تعرف أكثر مما تعرف طبيعة أى شئ آخر " (٢) وهذا ما اشار إليه " ديكارت " فى مثال الشمعة فى المؤلف نفسه مؤكداً على بقاء

1- Ibid .

2- Ibid .

الفكر ، وزوال المادة محل التغيير، والتبدل مشاعلا على الصلة بين النفس الخالدة ، والجسد الفانى " .

وإذا كان " ديكارت " قد ميز بين النفس وبين الجسد، وأثبت اختلافهما كجوهرين فكيف إذن يتم تفاعلها فى الانسان ؟
إن هذه الصلة بينهما هى ما تعرف بنظرية " التفاعل المتبادل " (Interactionisme) وتعنى تقابل بعض التغييرات الفسيولوجية مع الحالات النفسية ، والعمليات العقلية - (١)

ونحدث هذه الصلة بين الجوهرين من طريق الغدة الصنوبرية التى تمثل الوسيط بينهما فتلقى من النفس الاوامر ، وتوصلها للأعصاب والعقلات تتلقى من الاعصاب ، الرسائل الواردة من العالم الخارجى وترسلها إلى النفس بواسطة الأرواح الحيوانية ، وهى جزئيات لطيفة من الدم تتحرك بسرعة خلال الأعصاب ، وهى من أكثر أجزاء الدم دقة فى التركيب ، وخفة فى الوزن ، وسرعة فى الحركة . وهى توصل بين المخ ، والعقلات من جهة وبين أعضاء الحس ، والمخ من جهة أخرى .

يقول "ديكارت" فى " العالم " اننا لابد أن نعرف أن الشرايين هى التى تجلب الأرواح الحيوانية من القلب ، وبذلك يتيسر للنفس ومكانها عند " ديكارت " هى " الغدة الصنوبرية " أن تحرك الجسم الانسانى وأن تتلقى آثار الأشياء الخارجية ، ولقد أدى هذا التفكير " بديكارت " إلى التصور الآلى لحركة الجسم الانسانى ، والامتداد الجامد للمادة .

1- Meditations, p. 165.

واتحاد النفس مع الجسد بهذه الكيفية ما هو إلا حقيقتان :
خارقة أرادها الله على الرغم من أنها لا تتفق مع طبع النفس
فهذه الصلة التي تصورها "ديكارت" ، والتي تصور بها أنه مثل
مشكلة الصلة بين النفس ، والجسد ، والمتروكة في ميتافيزيقية
بالثنائية . قد أفسحت المجال للنزعة الآلية الميكانيكية في مذهبه .

٦ - النظرية الآلية ، وحركة الحيوان :

بعد أن عالج "ديكارت" مشكلة الثنائية بوضع حل لها في
نطاق مذهبه متصوراً بذلك أنه قد حلها عن طريق "الغمسدة
الصنوبرية" والتفاعل المتبادل بين طرفي الثنائية .
والحق أن هذه النظرية الثنائية عن الصلة بين النفس ، والجسد ،
قيمة ، ومنسقة ، لكنها محفوفة بالمعوقات^(١) . وتعد من بين المشاكل
التي طرحها "ديكارت" على بساط البحث الفلسفي لمن أتوا بعده ،
دون حل حاسم .
وجدير بالذكر أن "ديكارت" قد أمضى بصدد تفسير هذه النظرية
نحو عشر سنوات وذلك من عام ١٩٢٧م إلى عام ١٩٣٧م موجهاً اهتمامه
إلى البحث العلمي حتى انتهى في نهاية الأمر إلى نظريته فسي
الآلية التي تمنى أن الجسم . الحي يتحرك " كآلة " ويذكر في " المقال
عن المنهج ثلاث حجج تقوم عليها هذه النظرية في آلية الحيوان ،
وانكار وجود عقل له .

(١) محمود فهمي زيدان : هي النفس ر - د (بحث في الفلسفة المعاصرة)

دار المعارف - الإ - سنة ١٩٧٧ ص ١٨٩

وانكار "ديكارت" لمسألة وجود عقل لدى الحيوان أمر ليس مستغربا ، فقد أجمع على هذا التصور الطريف جمع غفير من مفكرى القرن السابع عشر (١) الذين اهتموا بحركة العالم الميكانيكية الالية ، وبلغ بهم اعتقادهم فى الالية الميكانيكية الى حد تطبيقها على المجال الانسانى فتصوروا أن الجسد الانسانى مجرد آلة كالحيوانات تماما ، تتحرك بدون وعى أو شعور من النفس ورأى "ديكارت" فى تصوره لهذه الالية أن الحيوانات ماهى إلا آلات معقدة ، ومن ثم فقد اهتم بالتشريح Anatomie (٢) اهتماما بالغاً . وقام بتشريح اجسام الحيوانات على اعتبار أن فى اجسادها أجزاء تشبه تماما الموجود فىنا (٣) وعلى وجه خاص حركة القلب Coeur والشرابين . يقول "ديكارت" اننى اريد ممن لم يتعمقوا فى علم التشريح أن يجتهدوا قبيل قراءة ذلك فى أن يشرح أمامهم قلب حيوان كبير له رتستان des poumons لانه يشبه من كافة الوجوه قلب الانسان مشابهة كافية وأن يبين لهم التجويفين الموجودين فيه Les deux chambres ou Concavites : أولهما التجويف الموجود فى جهته اليمنى Cote droit والثانى هو الموجود بالجهة اليسرى Cote gauche (٤)

(١) نفس المصدر السابق .
 2- Discours p 98 - 99.
 3- Ibid.
 4- Ibid.

ويشرح ديكارت تفصيلا حركة الدم في الشرايين الخاصة بالقلب على النحو التالي : ففي كل قلب تجويفان أحدهما موجود بالجهة اليمنى وتتصل به أنبويتان واسعتان هما الوريد الأجوف ، وهو المركز الرئيسي لتجمع الدم Samg ويشبه ساق الشجرة ، وتمثل الأوردة الأخرى فروعها ، والآخر هو الوريد الشرياني - وهذا اسم غير دقيق - لأنه في الحقيقة يبدأ من القلب وينقسم بعد خروجه منه إلى عدة فروع تنتشر في الرئتين ، أما الثاني وهو الموجود في الجهة اليسرى فتتصل به أنبويتان deux Tayaux واسعتان أيضا : هما الشريان الوريدي ، والشريان الكبير وهو يخرج من القلب عن طريق فروعه المنتشرة في الجسم . ويسهب ديكارت في شرح شكل القلب وفي تفسير الكيفية التي تعمل عليها أجزائه فيقول : " ... ويوجد داخل تجويف القلب أحد عشر مماسا صغيرا تبدو كأنها أبواب صغيرة كثيرة تساعد في فتح وغلق الشفارات الأربع الموجودة في هذين التجويفين : يوجد ثلاثة منها في مدخل الوريد الأجوف وظيفتها منع الدم الموجود في هذا الوريد من الانسكاب خارجه . وثلاثة في مدخل الوريد الشرياني ووظيفتها منع الدم الموجود في الرئتين من العودة إلى التجويف . واثنان آخران في مدخل الشريان الوريدي ووظيفتهما المساعدة في مرور الدم من الرئتين إلى التجويف الأيسر للقلب ، ويمنعان رجوعه ، وثلاثة في مدخل الشريان الكبير ووظيفتهما السماح للدم بالخروج من القلب ومنع عودته .

ويسهب "ديكارت" في وصف حركة القلب ، وعمل الأوردة
والشرايين وطبيعة الدم ، وكيفية سريانه في الجسم على طريق القلب
والرئة وغيرها من مسائل قيمة في مجال الطب عامة ، وفي مجال
التشريع بصفة خاصة .

وتأدى "ديكارت" من شرحه ذلك إلى التوصل إلى القسوة التي
تسرى في الدم ، وتساعد الجسم على الحركة ، والحياة كما تساعد أيضا
على ايجاد الصلة بين النفس ، والجسد يقول "ديكارت" في "المقال" .
" ... ان توزيع الدم على الجسد ، وتوقفه في مكان مختار دون
آخر ، وطريقة سريانه بحيث يحفظ للجسد قوته ، وحيويته وحياته .
لنما يشبه رؤية غرابيل مختلفة ، ومنفاوثة النسيج يستخدمها في
فصل حبوب مختلفة بعضها عن بعض ؟ ... وأخيرا فان أكثر ما
فردلك أهمية هو تكوين الأرواح الحيوانية التي تشبه ربحالطيفا
جدا (unvent tres subtil) أو لهب حق نقي une flamme
tres pure وحق حيوى (tresvive) يصعد على
الدوام بغزارة من القلب الى المخ (le cerveau) وتنقله
الاعصاب (les nerfs) الى العضلات (les muscles)
فيعطى الحركة لكل الاعضاء . membres (١)

والحق ان "ديكارت" قد قدم أبحاثا قيمة في مجال الطب
والتشريح ، وكانت أبحاثه ، وتفسيراته للدورة الدموية ، والحركة
الدم في الشرايين من بين الأبحاث المتقدمة التي شهدتها القرن
السابع عشر .

أما نظريته عن آلية الحيوان فقد أفرد لها الفيلسوف مكانا
واسعا من مؤلفه " بحث في الانسان " حيث يرى أن الجسم الحسي
عبارة عن آلة Machine ويذكر في " المقال " ثلاث حجج
تقوم عليها نظريته في آلية الحيوان حيث أنكر أن يكون لها عقل
ومن هذا المنطلق الذي أثار شغفه فقد اهتم بمجال الطب والتشريح
إلى حد بعيد، فأخذ يقوم بتشريح الحيوانات لتصوره أنها آلات
معقدة تتكون من لولب، وأنابيب، وشأت به هذه النزعمة
الآلية إلى حد انكار النفس عند بعض الحيوانات كالاسفنج والمحار.
وقد بين لنا مؤلفه " الخواطر الخاصة " - في المجلد العاشر،
من أعماله - مبلغ اهتمامه بصناعة تماثيل Statues
تتحرك آليا ويفسر في " بحث في الانسان " كيف يعمل جسد
الانسان آليا Machinal كما يشرح العمليات التي
تقوم بها هذه الآلة ، مثل هضم اللحوم ، ضربات القلب ، حركة
الدم في الشرايين ، والغذاء ، ونمو الأعضاء ، وكذلك عمليات
فسيولوجية تتم بصورة آلية كالتنفس ، واليقظة والنوم ، واستقبال
الصوت ، والضوء ، والشم ، والتذوق ، والحرارة ، وصفات الحواس
الخارجية ، والتخيل ، والتذكر . كما يصف " ديكارت " هذه الآلة
في شعورها بالعواطف ، وجميع هذه الصفات الطبيعية التي ذكرناها
والعمليات الفسيولوجية موجودة في هذه الآلة التي تشبه نظام
أعضائها بحركات الساعة ، أو أي شيء آلي آخر يتحرك (١)

1- Discours, A.T. Partie 5 p. 56 - 59.

يقول " ديكارت " فى المقال : " .. ولن يبدو ذلك غريباً
قط للذين هم بسبب معرفتهم أن كثيراً من المتحركات بدأتها
والآلات المتحركة تستطيع صناعة الناس عملها دون أن يستعمل فى
انشائها إلا قطع قليلة لاذ قورنت بالكثرة العظيمة من العظام
والعضلات والأعصاب ، والشرايين ، والأوردة ، ومن كل الأجزاء الأخرى
الموجودة فى جسم كل حيوان ، سيحتبرون هذا الجسم كآلة لما
كانت مصنوعة بأيدي الله فهى إلى حد يجل عن المشابهة غير
نظاما ولها من ذاتها حركات آدمى للاعجاب من أى آلة يتسدر
الناس على اختراعها ... " (١)

وهكذا يتمور " ديكارت " ان الآلية التى وضعها الله فى
الإنسان عن طريق أعضائه الدقيقة التى تعمل فى نظام هى أجل
وأعظم عملاً من أية آلية يصنعها الإنسان .

والحق ان النزعة الميكانيكية التى كانت فالبة على فكسر
الفيلسوف . قد انسحبت على تصور العمليات الفسيولوجية الداخلية
للإنسان فهو يأكر فى موضع آخر من " المقال " ما يؤيد هذا
الاتجاه إلى الآلية يقول : " إن الدماغ بما تحمله من أرواح
حيوانية تسيل فى الشرايين التى تأتى من القلب وتأخذ شكلاً
مستقيماً لأنه وفق قوانين الميكانيكا التى هى نفس قوانين
الطبيعة فانه عند ميل أشياء كثيرة للحركة فى اتجاه واحد

(١) ديكارت : مقال عن المسج ، ت محمد محمد الخضير ط ٢
دار الكاتب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ، ١٩٦٨ ط ٢

على نحو ما يحدث لاجزاء الدم المندفعة من تجويف القلب الأيسر متجهة إلى الصغ، وحيث لا ينتسج ذلك الاتجاه لجميع هذه الأجزاء فان الأقوى، والأسرع تدفع أمامها الأشعث والابطال التي تندفع بطبيعتها ، نحو مثيلاتها الأقوى " (١)

ومن خلال هذا النص يتبين لنا كيف طبق "ديكارت" النزعة الميكانيكية على العالم الطبيعي، وعلى الانسان إلى الحد الذي وصف فيه حركة الدماء في شرايينه بالسيلان وفق قوانين الطبيعة الميكانيكية الصرفة .

وجدير بالذكر أن " ديكارت " قد ميز بين الانسان، والحيوان وهو يعرض لنظريته في الآلية . فهو ينكر وجود عقل للحيوانات بل ونفوس للبعض الآخر ويستدل على ذلك بحجج ثلاثة هي :-

الحجة الأولى: يرى فيها عدم وجود لغة للحيوان ،ومن ثم يعهد أقل مرتبة من المخلوقات العاقلة - الانسان - لاسيما ،وانه بدون عقل على الاطلاق ،والحجة الثانية : يذهب فيها إلى عجز الحيوان عن التنبأ بأي أفعال مغايرة للأفعال التي يقوم بها على الرغم من امتلاكه قدرات خاصة مما يدل على وجود ملكة العقل التي تنظم له أفعاله ، وتصرفاته ، وان كل ما يفعله الحيوان ، وما يسلكه من تصرفات إنما يعزى إلى الطبيعة ، فهي وحدها التي تحدد تصرفاته فلندما وفق تدبير أفعاله ، ومن ثم يصبح كآلة التي تستطيع أن تحسب الوقت ، وهي مركبة من عجلات ، ولوالب وأنابيب أكثر

مما نستطيع نحن مهما بذلنا من جهد، ويقتطع. أما الحجة الثالثة:

فينفى فيها قدرة الحيوان على التفكير على مثالنا إذ لو كانت
كذلك لكانت ذات نفوس خالدة كالإنسان على السواء (١)

ويذهب "ديكارت" إلى أن الله قد خلق جسد الإنسان تماما
كبقية أجناس الكائنات من حيث المظهر الخارجى، والتكوين
الداخلى للأعضاء، ولذا فإن شمة وجهها للشبه يجمع بين الإنسان
والحيوان الذى لا عقل له، ويقوم هذا التصور على اعتبار أن الله
خلق النفس العاقلة أولا ثم أضاف اليها الجسد بعد ذلك
بطريقة معينة (٢)، وربما أشار هذا الافتراض إلى أسبقية وجود
النفس على الجسد، وذلك فى تصور "ديكارت" عن الشناشية التى خلص
منها منكرا الجوهر النفسى المفكر، والجوهر الجسدى الممتد ومبررا
لفكرة شالته عن "الجوهر الجسمى النفسى" :

ولما كان الإنسان مركب من نفس، وبدن فقد استلزم ذلك
أن توجد بينهما صلة قوية، وهذا ما تكشف عنه رسائله إذ يقول
لأرنو Arnauld فى أحدها: "ان الاتحاد بين
النفس، وبين الجسد إنما يتكشف لى بصورة بديهية، وأولية" (٣)
كما تنطوى رسائله إلى الاميرة اليزابيث على اهتمام بالغ بهذه

-
- 1- Discours, A.T. Partie 5 p. 56 - 59.
 - 2- Le Monde: Traite de L'Homme, Oeuvres
A.T VX 1 p. 201
 - 3- A.T Oeuvres, V 5 p 222.

المسألة فهو يقول في رسالة لها " لقد أصبحت مسألة الاتحاد بين النفس والجسد هي شاغله طوال الوقت " (١)

وقد كانت محاولة " ديكارت " للإعلاء من شأن النفس ، والقول بروحانييتها ، وتمييزها عن أجسادنا هي الانشغال لما أسماه بالآلية الكلية (Mekanisme Universelle) في الفيزيكا كمما كانت أساس اعتزال المصالح الدنيوية في الدين والأخلاق .

وجدير بالذكر أن فكر " ديكارت " من سمي النفس على الجسد قد اتفقت حسب تصوره ومعطيات اللاهوت (Theologie) المسيحي الذي يهدف إلى الإعلاء من شأن الروح - النفس - ويتصور الجسد محلا للخطيئة في حين أن النفس جوهر باق متسام ، وإن كانت تنفصل بالموت ، وتستطيع النفس حين تستقل عن الجسد أن تحصل على أكبر قسط من السعادة والخبطة الروحية التي تتميز عن السعادة الدنيوية ، لذلك فينبغي علينا ألا نخشى الموت ، وألا نتمسك بمنع الحياة الزائلة ، وهكذا يدعو الدين إلى التخلص من نوازع الجسد ، ويرى فيه مطية غير مطهرة للنفس - على نحو ما يذهب " ديكارت " - تلك النفس التي ميزها الفيلسوف عن الجسد بالفكر الواضح المتميز الممنوح لها من الله .

1- Lettre a Elizabeth du 22 Juin 1643.
p. 928.

٧- أزمة العلل الغائية بين الميتافيزيقا والفيزيقا

عند "ديكارت" .

أشار "ديكارت" في الميتافيزيقا إلى الله باعتباره السند
الالهى ، ومصدر اليقين المطلق ، والوضوح الكامل ، مصدر معرفتنا
الواضحة المتميزة وعلّة ما يتميز به الفكر من جلاء ، ووضوح ومنبع
القوانين والمعارف والحقائق الضرورية على المستوى المعرفى .
وهنا يصبح الموقف الميتافيزيقي لديكارت غائيا ، حيث يكون
الله سندا، وغاية الفكر .

ولكنه حين يضع العلل الغائية في الميتافيزيقا Metaphy
sique والمعرفة وفي الاخلاق نجده يرفض القول بها في الفيزيقا
مشيرا إلى مذهب آلى ميكانيكى تنتفى فيه الغائية من الطبيعة
وتصبح مجلى لحركة جبرية ، آلية لا يوجد فيها نهاية ، أو هدف .
والحق أن الطبيعة بما تنطوى عليه من آلية ظاهرة إنما
تقوم على أساس الحتمية ، أى تخضع لقوانين لا تحتل وجود غائية
فيها ، لأنها قد تنتهى إلى افتراض وجود تميم مسبق للخلق
أى تدخل الله في الطبيعة ، وقد تحاشى ديكارت أن يعرض بالتدخل
الالهى في مجال الطبيعيات ، والرياضيات بصفة خاصة وترك العلية
في الطبيعة بدون سند إلهى ، أو نهاية إلهية الأمر الذى قد
يدفع بنا إلى تفسير هذا الموقف بأن ثمة انفصالا بين الموقف
الميتافيزيقي ، والموقف الطبيعى عند "ديكارت" فهو لاهوتسى
تماما في الميتافيزيقا حيث يؤسسها على فكرة الله كسند، ونهاية
بينما يمضى في المشكلة الطبيعية وجوديا كما لو كان فيلسوفا

طبيعيا منهجيا ، يصف الظواهر الطبيعية وصفا أليا، ويعملها بطواهر طبيعية أخرى كما يدخل الأساليب الرياضية الدقيقة أيضا .

ويشير تصور " ديكارت" للميتافيزيقا، وفروعها بالشجرة إلى هذه الازدواجية الظاهرة بينها وبين الفيزيقا الأمر الذى أدى ، إلى أن تبرز هذه المسألة بوضوح عند تلامذة " ديكارت" ، فقد أحس " مالمبرانش " مثلا أن دور الأكوهية، وموقفها ضعيف فى مجال الطبيعة عند " ديكارت " ، ومن ثم فقد ضحى بالنظرة الطبيعية الديكارتية، وجعل الميتافيزيقا بما فيها من وجود إلهى طساع تنسحب على كل فلسفته ، وتشكلها فى سائر جواسمها المعرفية والطبيعية ، وكذلك نجد أن " ليبنتز" قد اضطر إلى التمييز بين الموناد الأعظم ، والمونادات الطبيعية مع اظهار الصلة بينهما بوضوح حتى يسد الفجوة التى أهملها " ديكارت" فى هذه الناحية فقد وضع الموناد الأعظم فى قمة العالم وأسدل عليه مسحة لاهوتية باعتباره الكائن الكامل اللامتناهى بينما تصور طائفة المونادات التى تعتمد عليه ، وتستند " فى وجودها إليه جواهر روحية تجمع بين الحس، والعقل ، وغيرها من عناصر .

أما " بسكال" الذى حاول أن يقوم بعمل مماثل أيضا فقد أعطى لمذهبه فى هذا الصدد صورة غير واضحة نتجت عن تدبسلد موقفه بين الفلسفة ، والعلم ، كما يمكن أن نجد صدى لهـذا الموضوع فى نطاق التيار اللامادى عند " باركلي" على ما تبدو فى كتاباته " محاورة بين مسيحى ووثنى" وكذلك " سبينسوزا "

الذى نتج موقفه فى وحدة الوجود عن دراية بعمق المشكلة الديكارتية ومن ثم فقد ذكر فى فلسفته " الطبيعة الطابعة " مشيراً بها إلى الالهية بالمعنى الذى نقصده فى غير مذهب وحدة الوجود، والطبيعة المطبوعة أى الوجود الآخر المخلوق فى نظر المذاهب التى لاتعتنق مذهب وحدة الوجود .

والحق أن تطبيق " ديكارت " للآلية فى الطبيعة إنما يثير مشكلة التناقض بين الايمان بوجودها وبين القول بالامتداد المعقول إذ كيف يمكن أن تنطبق الآلية على الفكر إلا إذا كان الفكر ذاته مجرد صور مادية، وهذا ما ينكره " ديكارت " لأن المادة فى تصوره معقولة أى أنها شبيهة بالفكر ، وأنها حينما يتدخل المنهج ستجد فى المادة المعقولة الأفكار الجلية الواضحة التى تتميز بطابعها الرياضى المجرد .

وجدير بالملاحظة أنه إذا كانت المادة ستصبح أفكارا معقولة لأنها بذلك ستدخل فى سلسلة الترتيب المتصاعد للأفكار إلى أعلى نكرة فى ذهننا وهى فكرة الوجود الاسمى فكان الذى أقامها فىنا بوجود أسمى منا، وأكمل وهذه الناحية تصبح عند العليين - الذين بشيرون إلى وجود الله خارج الطبيعة - العلة الأولى لهذه الأفكار .
لكأن " ديكارت " إذن بعد أن أقام فصلا حقيقيا بين الميتافيزيقا ،
الطبيعة ، نجده عن طريق قوله بالمادة المعقولة يحاول ثانية ربط
طبيعة بالميتافيزيقا، وهذا هو ما أشار إليه فى كتاب "مبادئ
فلسفة" عن أن الميتافيزيقا هى جذع شجرة العلوم بما فيها الفيزيقا .

لكننا نرى أن هذا الربط الميتافيزيقي يبدو محاولة للقفر على هذا الانقسام الهادى بين الميتافيزيكا ، والفيزيكا الذى أثرنا إليه ، حتى يبدو مذهبه فى صورة غير متناقضة أى اظهاره مذهبا متكاملا فى جميع جوانبه الميتافيزيقية والفيزيقية . وتجدر الاشارة إلى أن هناك عامل هام يجب ذكره فى هذا الموضع ، وهو ما يتعلق بخشية "ديكارت" من علماء الدين فى عصره ، وترجع هذه الخشية إلى أنه قد أدخل فى مذهبه شمة رواسب مدرسية من القرون الوسطى ، بجانب بعض ما انطوى عليه فكره من مسحة علمية ، وآلية أراد اخفاؤها ، ومهادنة رجال الدين حتى لا يلقى نفس مصير "جاليليو" الذى جهر بآراء مخالفة للكنيسة فأصدرت ضده الحكم بالاعدام .

والحق أن الظروف العصرية التى عاصرها الفيلسوف ، كانت تحتم عليه أن يخفى آرائه الحقيقية ، وأن يخلع على أفكاره المسحة التى تقبلها السلطات وقد امتنع "ديكارت" قرابة ثلاث سنوات عن نشر مؤلفه العالم لما نبا على مسامعه أحداث "جاليليو" ، وتوقع شرا لأفكاره فأثر الحياة الهادئة عمن التعرض للخلافات والصراع مع السلطة لاسيما وقد كان من شعاراته المأثورة عنه "عاش سعيدا من أحسن التخفى" وهذا الشعار يلمح إن لم يكن يصرح بالموقف الحقيقى لديكارت من علم ، وعلماء ، ولاهوتى عصره ، وهو ما عبرت عنه مؤلفاته ، وأسلوبه فى كتابتها ، ولذلك فقد حاول أن يربط فى الظاهر بين الفيزيكا والميتافيزيكا ارضاء لهؤلاء العلماء أى علمات اللاهوت ، وعلى رأسهم الأب "مرسين"

بعد أن وضع تمورا كاملا لطبيعة آلية لاحتجاج في الحقيفة إلى أي
سند لاهوتي وإن كان يحاول إخفاءه بصورة واضحة فقلد قبالة في البحر
السادس من "العقل" . . . ولكنني أريد أن أقول أنني لم الأحسن
فيه قبل استنكارهم ما استطيع أن اتوهمه مفرا بالدين، أو بالدولة
وبالتالي، لو كان يمنعني من كتابته لو أقنعني العقل به، وهذا
جعلني أخشى أن أكون قد أخطأت في بعض آراء " (١)

والحق أن سبب موقف "ديكارت" في تعرية مذهبه الطبيعي
عن اللاهوت حين اشارته إلى العلم الطبيعي أنه كان شاعرا بمسا
وصل إليه التقدم العلمي في عصره ، وكان يدرك تماما أن هذا التقدم
مرهون باستخدام المنهج العلمي ، والاعتماد على نظرية آلية
للطبيعة بعيدة عن تدخل الميتافيزيقا، أو الأسرار الالهية .

وهذا هو الاتجاه الخطير الذي امتد من القرن السادس عشر
إلى القرن السابع عشر ، وما بعده عند نيوتن، وفرنسيس بيكون
و "كبلر" و "جاليلييو" الأمر الذي أثار شائرة الكنيسة على
هؤلاء فأحرقت كتبهم لأنهم فصلوا تماما بين مباحثهم الطبيعية عن
الكون ، وبين الأصول اللاهوتية التي كانت تفرضها الكنيسة بأسرارها
على كل مبحث طبيعي ، وكان "ديكارت" يدرك تماما خطورة اخضاع
العلم الطبيعي للاهوت ، ورواسبه المدرسية ، وكيف أن هذا إنما يعرقل
مسيرة الكشف ، والتقدم العلمي، ومع ذلك فإنه كان يشعر - كما
سبق القول - برهبة مما يجري حوله من اضطهاد للعلماء الذين أهملوا
اللاهوت .

وخلصة القول أن " ديكارت " أعطى لنفسه كل فرصة ممكنة
 لعرض آرائه الطبيعية ، والرياضية بمعزل عن اللاهوت واستمرارا
 للحركة العلمية الخالصة المطهرة من اللاهوت وتدخل الكنيسة ، ببدء أنه
 في الوقت نفسه يحاول أن يعيش في سلام مع الكنيسة فيربط مذهب
 الميتافيزيقي بموقفه الطبيعي تخفيفا من غلواء الآلية في الطبيعة
 وارضاء لأصول اللاهوت عن طريق فكرتيه عن : المادة المعقولة والخلق
 المستمر .

الفصل الحادى عشر

مشكلة المعرفة (الاستمولوجيا)

تمهيد:

- ١- مبحث المعرفة (الاستمولوجيا) بمفحة عامة
- ٢- موقف " ديكرت " من المعرفة .
- ٣- " ديكرت " والبقين الاستمولوجسى .

تمهيد:

قبل ان نطرح مشكلة المعرفة عند "ديكارت" يجدر بنا
الاشارة إلى مبحث المعرفة حتى نتمكن من تحديد مسلك "ديكارت"
في هذا المبحث الذي يدور موضوعه حول امكان قيام المعرفة
وحدودها ، ومدى صحتها ، والطرق الموصلة إلى اكتسابها .

والحق ان هذا المبحث قد اختلط لفترة من الزمن مع مبحث
الوجود إلا أن ظهور حركات الشك قد أدت بالعقل الانساني إلى
البحث في أدوات المعرفة ، ومسالكها قبل الخوض في مشاكل الوجود
الحقيقية .

(١) - مبحث المعرفة بمفهوم عامة Epistemologie

يختص هذا المبحث بالطرق المتعلقة بالمعرفة وهي ثلاثة
يبعث الأول فيها عن امكان قيام المعرفة ، وحدودها ، ومدى
صحتها ، ويبعث الثاني في الطرق الموصلة إلى اكتسابها ، أما الطريق
الثالث فيبحث في موضوعات المعرفة بذاتها ، ويرتبط بمبحث المعرفة
بالوجود ارتباطا وثيقا عن طريق هذا المسلك - البحث في موضوعات
المعرفة - .

وقبل أن ننقل لمبحث موقف "ديكارت" على ضوء هذا المبحث
يجدر بنا أن نوضح بإيجاز هذه الطرق الثلاثة التي يتكون منها هذا
المبحث .

(أ) امكان المعرفة :

يختص هذا الطريق بإمكان المعرفة ، وحدودها ومدى صحتها ، يتناول المعرفة في هذا الطريق اتباع مذهب اليقين (الدجماتبيين) (*Dogmatisme*) الذين يرون أن كل معرفة عقلية أم حية صادقة تماما ، ويخرج من هذه الطائفة اصحاب مذهب اليقين من المعروفين بالنفديين (*Criticisme*) وهم الذين يرون ضرورة تعيين حدود المعرفة الانسانية قبل الخوض في مسائل ما وراء الحس .

ونجد في هذا الطريق اتباع مذهب الشك " المتشككون الذين ينكرون المعرفة ، ويتعارضون في اتجاههم مع اصحاب مذهب اليقين فيذهبون الى أن الفرد مقياسا للمعرفة ، وهم ينقسمون الى طوائف ثلاثة : هم اصحاب الشك الهادم ، والقائلين بنسبية المعرفة (*Relativité de la connaissance*) ثم اللادريون (*Agnosticisme*) أما الطائفة الثالثة فهم اصحاب الشك المنهجي (*Doute Methodique*) .

وهذه هي الفرق ، وانواع المذاهب التي ينطوي عليها الطريق الأول من مبحث المعرفة المتعلق بإمكان قيامها ، وحدودها ومدى يقينها .

(ب) مسالك المعرفة :

ويختص هذا الطريق بالبحث في الطرق الموصلة إلى اكتساب المعرفة وهو ينصل بمنخلات الاحساس ، والخيال والذاكرة ، ومشكلة " الادراك العقلي " .

وكذلك الحدس بأنواعه المختلفة :

وتنقسم وجهات النظر في هذا الطريق إلى ثلاثة اتجاهات أيضا
 هي وجهة نظر العقلانيين ، ثم وجهة نظر الحسيين ، فالنقديين أما
 العقلانيون فيرون أن العقل المستقل عن التجربة هو مصدر المعرفة ،
 في حين يرى الحسيون أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، أما النقديون
 وهم أصحاب وجهة النظر الثالثة فيرجعون المعرفة إلى الحس والعقل معا
 ويحددون دور كل من الطرفين فيها . (١)

(ج) طبيعة المعرفة :

أما الطريق الثالث من مبحث المعرفة فانه يتعلق بدراسة
 طبيعتها أي دراسة حقيقة موضوعها . وينقسم الفلاسفة في هذا
 الموضوع إلى أربع فرق هي : الواقعيين ثم المثاليين ، وأصحاب
 المثالية المتعالية ، وأصحاب مذهب الظواهر .
 ويرى الواقعيون أن موضوع المعرفة مستقل عن قوانا العارفة .
 أما الفريق الثاني وهم المعروفون بالمثاليين الذاتيين أو (التصوريين)
 فيرون أن موضوع المعرفة مطابق لأفكارنا . أما الفريق الثالث الذي
 يمثله أصحاب المثالية المتعالية فيرون أن موضوع المعرفة يتجاوز
 نطاق الحس ، والتجربة . في حين يرى الفريق الرابع لأصحاب مذهب
 الظواهر أن موضوع المعرفة ليس مستقلا عن ادراكنا كما أنه ليس
 أفكارنا وحدها إنما يرجع إليها بطريقة معينة .

(١) محمد علي أبو ريان الفلسفة أصولها ومبادئها ، دار المعرفة
 الجامعية الاسكندرية ١٩٧٨ ص ٢٠

٢- موقف "ديكارت" من المعرفة :

من خلال عرضنا لمشكلة المعرفة في قيامها وحدودها ، وصحتها والطرق الموصلة إلى اكتسابها وموضوعاتها ، نود أن نوضح مؤلف "ديكارت" منها باعتبارها موضوع البحث .

وقد رأينا مما سبق كيف أن "ديكارت" يتبع طريق الشك المنهجي في إمكان المعرفة فهو لا يستخدم الشك إلا في سبيل الوصول إلى اليقين ، فقد شك في عالم المحسوسات ، وفي اليقين العقلي والرياضى ذاته غير أنه قد أثبت في حال الشك أنه يفكر ومن ثم أصبح الشك عنده نوعاً من التفكير " فأننى حين أشك فذلك يعنى أننى أفكر ، وحين أفكر فهذا يعنى أنى موجود ، ولذلك أصبح استخدام الشك بمثابة حيلة منهجية على اعتبار أنه يعد من قبيل الشك المؤقت الذى يختلف عن الشك الهادم الذى لا يبلغ بصاحبه اليقين وسوف نرى من فلسفة "ديكارت" أنه لا ينتقل من مرحلة الشك إلى مرحلة اليقين إلا بسند إلهى يحميه من الشيطان الماكسر الخبيث الذى تموره بخدعه ، ويصور له الحق باطلا .

٣- "ديكارت" ، واليقين الاستمولوجى :

سبقت الإشارة إلى أن "ديكارت" قد استخدم الكوجيتنسو فتوصل من طريقه إلى إثبات وجود النفس ، ثم وجود الله ، ووجود العالم وعبارة "أنا أفكر إذن أنا موجود" قد جعلت الذات الإنسانية منغلقة على نفسها من حيث كان الإنسان يفكر بفكره ، وينتهى إليه كى يفكر مرة ثانية ، لكن "ديكارت" استطاع أن يخفف من

عجز الكوجيتو ، ويخرج من دائرة هذه الانا المنغلقة على ذاتها بفعل
سام رفيع هو " الله " الكائن الكامل اللامتناهي . وبذلك فتسدد
اصبحت الالهية عند الفيلسوف هي وسيلة عليا لمعرفة النفس ومعرفة
العالم .

وقد قام " ديكارت " بعد ذلك بمحاولة فهم هذا الوجود عن
طريق عقلى رياضى فشرع فى تأسيس منهجه بهدف الكشف عن الحقيقة فى
مجال العلوم بمنهج منظم ، وكذلك للكشف عن الاسباب التى يضمن بها
اليقين الكامل لكل ما اكتسبه من معرفة .

ولقد ساهم التفكير الرياضى فى المنهج بدور كبير ، كمسما
أسهمت الالهية بدورها فى نجاح المنهج ، وكانت أساسا أوليا فى
تأسيس قواعده التى أسهم بها الفيلسوف فى تأسيس المعرفة الانسانية
فى يقين ووضوح .

والالهية وفق مفهوم الفيلسوف ، وفى ضوء ما قدمته فلسفته
هى أساس صدق العلوم ، فهى التى تخلق الحقائق الأبدية التى نشأ من بها
ثبات المعرفة العلمية التى نتوصل إلى معرفتها بواسطة عقولنا
الموهوبة بالنور الفطرى ، والتى أودعها الله ملكات كالذاكرة ، والذكاء
وهى الضامن الأزلى لاستمرار الوجود ، وما يحتويه من مخلوقات حسب
قوانين سيرها كما انها معيار صحة أفكارنا الواضحة المتميزة فيقين
المعرفة ، وجلاءها الكامل يتوقفان على معرفة الله الحق مصدر الثقة
والصدق ، ومنبع حقائق العلم الموجودة فى علمه منذ الازل .
وهكذا يتوقف يقين المعرفة كلها على معرفة الله الحق السدى
" ان لم اعرفه جيدا او اعتمد على ما يهبه لى من معارف فاننى

لاستطيع معرفة أى شيء آخر معرفة كاملة إذ أنه الضامن لمصدق الحقائق ، وموابها " فإذا حدث وتردينا فى خطأ فهذا لايعنى تصور العقل المستنير بالله ، أو ضالة قضاياء ، وحدوسه وانكساره لكن هذا الخطأ مبعثه تصور ، ومجز فى الإرادة الخاضعة لسيطرة الانفعال ، وليس لامكام ، وفواعل العقل الواضحة المتميزة .

والميتافيزيقا الديكارتية تنظر على يقين زدهمان إلهى فالفكر يتضمن قسما يديها - على حد قول د. تارن - يتيقنا بوجود الذات المتفكر ، وبقينا بوجود الله باعتبار كونه خالقا لامتناها لايتضمن خلقه الحر على المخلوقات فحسب ، بل يتعداه إلى خلق الحقائق التى يضمن يتيقنها بما يمنحنا من بصيرة على ادراكها فى وضوح ، وتميز . وكذلك يتيقنا من وجود الأشياء الجسمانية ، وفى التمييز بين جوهرى النفس ، والجسد ، ولذا فالميتافيزيقا الديكارتية إنما تنفع الله فى قمة نسقها الاستنباطى ، وهكذا يحاول "ديكارت" تبرير الحقائق والعلوم الكونية وعلى وجه خاص الفيزيقا الهندسية .

وإذا كان "ديكارت" يحتفى بالعقل احتفاء ملحوظا وخاصة فى مجال المعرفة ، وإذا كانت الألوهية من جهة أخرى هى خالقها العقل وقدراته ، والضامن الوحيد ليقين قضاياء فانها (أى الألوهية) تصبح بدون شك هى الدعامة الأساسية للاستمولوجيا الديكارتية .

يشهد على صحة هذا الرأى نصوص الفيلسوف فهو يذكر فى "المقال عن المنهج" مشيراً إلى دور : "لـ يقين الحقائق ، وتميزها : "..... ان افكارنا وبما أنها أشياء حقيقية فلا يمكن أن يطرأ عليها ما يهز يتيقنها القوى الواضحة ما دام سندها هو الله " (١) وتعنى كلمة

السند في هذا النص ما يعنيه "ديكارت" من قوة العلة بين الله ،
والمعرفة .

ويشير الفيلسوف إلى نفس هذا الموضوع في الجزء الرابع من
" المقال " بقوله : " لابد ان يكون في أفكارنا ، ومبادئنا أساس
من الحقيقة إذا ان الله ، وهو الكمال المطلق ، والحقيقة المطلقة لا يمكن
أن يرفع فينا هذه الأفكار بدون أن يكون لها أساس من الحقيقة " (١)
وهكذا يتضح لنا مبلغ صدق ، وكمال الحقائق المعروفة لنا من
حيث كانت منزلة من قبل الله ذي الكمال والحق المطلق absolu
ليس أدل على ذلك من " نظرية الحقائق الأبدية " - السالفة الذكر -
التي أولاه "ديكارت" عناية شديدة في ميتافيزيقاه وربما أن
لفظة "أبدية" التي تتصف بها هذه الحقائق إنما ترجع في النهاية
إلى مفهوم خاص بالالوهية باعتبارها خالقة الحقائق ، والابدية صفة
تختص بها الألوهية وحدها ، وقد استطاع " ديكارت " أن يثبت فضل
الله ، وقدرته على وضع القوانين العامة بنوع لاخق من الضرورة بارادته
وفعله وهو يعبر عن ذلك بقوله : " ... يجب أن نعتبر أن ما أنزله
الله هو اليقين الذي لا يعدله يقيين أي شيء آخر " (٢)

ونلمح في هذا النص إشارة " ديكارت " إلى ثقته بما أنزله
الله من حقائق ، ويرى "ديكارت" أنه لا يجوز أن تطابق بين الأحكام
الالهية التي مردها الله ، وسبق علمه وبين استدلالنا العقلية

1- Ibid.

2- Principes, A.T Oeuvres Prin 76 p.34.

المتناهية من حيث ان الاولى مطلقة الصديق لاتخضعنا ببنما الثانية
تحتمل الخطأ ، والخداع ، ولذا فانه يجب علينا أن نؤمن بمسا
أنزله الله ، وان يكن فوق مستوى مداركنا ، واستدلالاتنا .
وقد صاغ " ديكارت " مجموعة من القوانين في مجال العلم
كالقانون الخاص بانكسار الاشعة المعروف ، وكذلك محاولته فسي
المزج بين الجبر والهندسة التحليلية في علم واحد أطلق عليه
بعد ذلك اسم الهندسية التحليلية ، بالإضافة الى استبدالدراسة
الاشكال *Formes* بدراسة الدوال *Fonctions*
كما أثبت الفيلسوف وحدة العلم الرياضى .
وهكذا يفع " ديكارت " الالهية على قمة النسق الاستنباطى
لفلسفته لى يدعم المعرفة ، ويساندها ، وكيف لايمص الله كذلك ،
وهو الخالق للحقيقة ، ومصدر العلم يعتمد على نوره الفطرى صدق المنهج
ومحة قواعد المنطقية ، وكذلك يقيين الرياضة وصحتها .
وفى ضوء ما سبق نجد أن "ديكارت" قد أدخل العناية الالهية
لضمان صدق الحقائق المعروفة للذهن ، ومن ثم فان قاعدة الجسلاء
والوضوح التى تصورها " ديكارت " أو افترض أنها من الخصائص
الذاتية للأفكار لن تصبح هى القاعدة الأساسية لضمان سلامة الفكر ،
ويقينته ؛ بل ستصبح منبع صدق المعرفة " (١)

(١) محمد على أبو ريا : الفلسفة اصولها ومبادئها ص ٢١١ .

الفصل الثاني عشر

مشكلة الأخلاق

تمهيد:

- ١- الإرادة مصدر الخطأ .
 - ٢- الحرية الانسانية والخطأ .
 - ٣- العقل أساس الأخلاق .
 - ٤- الاخلاق المؤقتة .
- ✧ تحليل ، وتقييم .

تمهيد:

سبق أن أشرنا فيما يتعلق بالفيزيكا الديكارتية إلى مسألة سيطرة الإنسان على العالم الطبيعي ، وتخيره لخدمته ، وكذلك لمسألة الملة بين جوهرى النفس ، والجسد ، ولما كانت النفس مربطة بالجسد الذى ترتبط عن طريقه بالعالم الخارجى ، كما ترتبط بظواهر فيزيقية معينة .

وإذا كانت الميتافيزيقا - حسب تعريف ديكارت لها - هى أول العلوم لاتتمالها على مبادئ المعرفة المحيطة فان الاخلاق هى آخر مراتب الحكمة والعلوم . لان البحث فيها يقتضى العلم بسائر أنواع المعرفة .

وعندما أصبحت الاخلاق عنده بمثابة محاولة للسيطرة على الأجساد الانسانية ، وما ينشأ عنها من انفعالات ففى سبيل بلوغ سعادة الانسان ، ومن ثم فقد ارتبطت الاخلاق عن كسب بمذاهب الميتافيزيقي كما انفلت بواقع حياته ، وتجربستبة الاجتماع مع الناس .

ولما كان " ديكارت " شغولاً بالحياة ، والعمل ، كما قويست رغبته فى تجديد الفلسفة ، والعلوم فقد رأى ان يقيم بناءها على أسس جديدة ، وقوية ، بدلا من اعادة اصلاح البناء القديم المتداعس الضعيف ، ومن أجل ذلك فقد أخذ ينك فى المعارف ، والمعتقدات المصادرة عن هذا البناء القديم للمعرفة ، محاولا اصلاحها إن لم يكن اعادة بنائها من جديد .

وقبل ان نعرض لبحث هذه المشكلة يجدر بنا التعرض لجوانبها التاريخية . ولاسيما وانها تبحث في مسألة الخير والشر^(١) ، وهى من الموضوعات التى شغلت الفلاسفة ، واللاهوتيين منا طويلا ولا زالت حتى يومنا هذا تلقى الكثير من النظر والاهتمام .

(١) اهتم الفلاسفة منذ اقدم العصور بهذه المشكلة ، فأفلاطون كان تصور أن النموذج التى نحاول ان نقلده الاشياء هو مبدأ الخير وأن المبدأ الذى انبثق منه العالم هو مبدأ الشر ، ومن ههنا المطلق ، ناست فلسفة أفلاطون الروحية . وقد كانت هذه المشكلة منار جدل ونقاس منذ الرافسسية ، والمانوية ، والعرفانية المسيحية ، فاصل الشر عند بعض هذه المذاهب بعد مبدأ مفاير لأصل الشر أى ان مة نناقشة بين الخير والشر ، كما كان يعتقد الفرس القدماء ، وقد خفف البعض من هذه الشائبة بقول فريق منهم : أن أصل العالم ، ادوار ، أى ، تنناويه ادوار سود فى واحد منها مبدأ الخير مع سود بعده مبدأ الشر ، وهكذا يظل الادوار ننتلاحق والصراع يذب بين المبدأين - الخير والشر - إلى أن تكذب الغلبة لمبدأ الخير ، فى النهاية ذلك المبدأ الذى يرجع إليه خلاص البشر من ضرور الحسد ، وآفات هذا العالم الحسى وعلى هذا المبدأ نعوم مبادئ الاسماعيلية الاسلامية فى الاكوار والادوار .

وتمة فريق آخر يقول بان أصل الشر هو مجرد شك بفوم فسى ذاب المبدأ الأول وهو الخير ولا يلبث ان ينفص ، ويسود ساقضائه الخير فى الوجود . أما العرفانيون ففد كرسوا دورا هاما للمبدأ الشر ، وسموا العالم إلى مناطق مطهرة ، وأخرى مدنسة نسفسر فيها نفوس التسعاء ، والأشرار ورفعوا طفوسا للتطهر ادخلوها معهم حينما اعنفوا المسيحية ، وكذلك ادخلت المانوية المسيحية طفوس المانوية الأولى معها حينما اعنفى افرادها المسححه . وحدير بالذكر أن هذه الاجاهات الساعية على المسححة فيها ينخلق بتبرير أصل الشر ووجوده فى العالم كان لها تأثيرها :-

وقد كان " ديكارت " ممن أسهموا بأرائهم في هذا المجال وخاصة فيما قدمه من تفسير لوجود الشر ارتبط بما تلقاه عن القديس " أوغسطين " الذي تأثر بفكر القديس " سانت !مبروار " . ويرتبط الحل الذي قدمه لنا الفيلسوف بالاتجاه الفكري، والعقلي بصفة عامة، وهو الاتجاه الذي بنى عليه ميتافيزيقاه، ودعم به مبادئها ، فهو يرى أن الناس غالباً ما تتبع إرادتها *Volonte* في سائر أفعالها فتكون بمشابهة الموجه لهم ، والدافع وراء أفعالهم الحسنة (*Bonnes Actions*) عندما يسترشدون بالفكر الواضح المتميز في حين أنها تدفعهم للشر إذا ما تركوا الزمسان

= في صياغة موقف المسيحية من هذا الموضوع بالذات ، وكسان المسبحون الأوائل يعتقدون أن رأس الشرور كلها هي الخطيئة الأصلية التي يعنبر الشيطان هو المحرك الأصلي على الاثيان بها وينحدد دور المسيح في تخليصه للشر من هذه الخطيئة فيتحدد دور مبدأ الخير الذي لايزال في صراع مع مبدأ الشر. فهل هذه الخطيئة هي صورة السبد المسح عند غالبية المسيحيين، وعند أصحاب الكنيسة بصفة خاصة ؟ إن هذا التفسير قد بداخل مع آراء المدارس المختلفة في هذا الموضوع بالذات .

وجدير بالملاحظة أن هذا الموضوع - أصل الشر في العالم - كان حجر عثرة في طريق القديس أوغسطين إلى الإيمان ، فقد فشل وارتد بعد أن آمى في بداية الأمر بالمسيحية ، وكان سبب هذا الارتداد كما يذكر في اعترافاته هو عدم اعتناقه تفسير المسيحية لأصل الشر ووجوده ، كما كانت قراءته لسفسر أصل الشر وه صدره عند العرفانية المسيحية سبباً آخر لارتداده . إلا أن لفاءه بالقديس " امبروار " كان قد أفسعه بحوى هذه المشكلة فاستطاع رده إلى الأساس المسيحي بعد أن كشف له عن الجوهر الحقيقي لمشكلة الشر في المسيحية .

لفوضى الافكار الغامضة المبهمة . Obscure

١- الارادة مصدر الخطأ

يذهب " ديكارت " إلى أن الارادة هي مصدر الخطأ *Erreur* فليس للعقل دور في ذلك وقد عبر عن ذلك في "المبادئ" بقوله (١)
 " إن الارادة اوسع نطاقا من الذهن ، وانها لذلك مصدر لخطائنا " ^(١)
 وإذا تأملنا هذا النص تبين لنا انه كلما اتسع مجال ممارسة الارادة لفعاليتها كلما اتسعت معه دائرة اخطائنا وهذا ما أشار إليه الفيلسوف في "التأملات" بقوله " اتضح لي أن ما أوسع فيه من خطأ لا ينشأ من قوة الارادة ذاتها التي أنعم الله بهننا على لأنها رحيبة جدا ، وكاملة جدا في نوعها ، ولا من قسوة التعقل ، أو التصور ، لأنى لما كنت لأشعر شيئا إلا بواسطة هذه القوة التي منحني الله اياها لهذا الغرض فكل ما اتصوره إنما اتصوره بلا شك كما ينبغي ، ولا يمكن أن أكون ضالا ، أو مخدوعا ، وإذن فمما منشأ الخطأ عندي ؟ انه ينشأ من ان الارادة اوسع من الفهم نطاقا فلا ابقياها حبيسة في حدوده ، بل أبسطها على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي ، ولما كانت الإرادة من شأنها ان لا تبالى فمن ايسر الأمور أن تفل ، وتختار الزلل بدلا من الصواب ، والشسر عوضا عن الخير مما يوقعنى في الخطأ ، والاثم " (٢)

وعلى هذا النحو يعتبر " ديكارت " ان الارادة هي مصدر الخطأ لان فعل الذهن مع ما يتميز به من وضوح ، وصحة لا يمكن أن يبدفنا للخطأ او الاثم من حيث كونه محدود اما ما يصدر عنا من خطأ

1- *Principes*, A.T Tome IX p.N35 p.83.

(٢) ديكارت ، التأملات ؛ د عثمان امين ، التأمل الثالث ص ١٢٦ .

رجعه اندفاع الارادة ، ولا مبالاؤها ، وعملها بدون توجيه العقل
وعلى هذا النحو يبرز أمامنا نوعان من الفكر ، أحدهما يتعلق
بفعل الذهن والآخر بفعل الارادة ، وقد عبر "ديكارت" عن ذلك فسي
المبادئ" بقوله : " ليس فينا إلا نوعان من الفكر هما ادراك
ذهن ، وفعل الارادة " (١)

وعلى هذا النحو يرى الفيلسوف أنه لا يوجد فينا سوى قوتين
عما قوة الارادة وقوة الذهن ، أي الارادة ، والعقل .
ومن الملاحظ أن الصور الديكارتية لموضوع الخطأ بين فعلي
لعقلي والارادة ، وما يتعلق به من مشكلة الخير ، والشر الاخلاقية
إنما يجد له وجه شبه مع عقيدته فقد وردت بالكتاب المقدس
آية (تشير إلى هذا الموضوع) تقول : " ... فقالت المرأة للحية من
ثمر شجرة الجنة نأكل ، وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال
الله لا تأكل منه ، ولا تمسها لئلا تموتا .. فرأت المرأة أن الشجرة
جيدة للأكل . وأنها بهجة العيون ، وأن الشجرة شهية للنظر
فأخذت من ثمرها وأكلت ... " (٢)

ومن خلال الآية يتبين لنا المصدر الرئيسي للخطأ ، والناجم
من إتساء نطاة ، الاداة لان الله عندما أمر أبويننا آدم وحواء
بالأ يأكلا من ثمار الشجرة المحرمة ، وعصيا أمر ربهما فأنهما قد
اندفعا وراء ارادتهما الحرة المختارة ، ومن ثم وقعا في الخطيئة
التي لازمت الجنس البشرى منذ الازل

(١) ديكارت ، المبادئ ت عثمان أمين فقره ٣٢ ص ١٢٥ .

(٢) سفر التكوين ، اصحاح ٣ ، دار الكتاب المقدس ، القاهرة ١٩٧٠

والحق ان تصور " ديكارت " عن الارادة كمصدر للخطأ انما
يجد وجه اتفاق مع روح عقيدته . فقد صور الانجيل موقف
الخطيئة انطلاقا من ضعف الارادة الذى لازم حواء ، وهى تقف أمام
الشجرة المحرمة وتتناول ثمارها مما يدل على اندفاع الارادة ،
وانفصالها عن الذهن ، وعمل فعلها فى لامبالاة ، وهذا ما تدل
عليه العبارة : " ... فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل ، وانها
بهجة للعيون ، وأن الشجرة شهية للنظر فأفعال الارادة تلعب
دورا كبيرا فى حدوث الخطأ بما تسبب عنه وجود الشر منذ
بدء الخليقة . وعلى هذا النحو تصبح حرية الاختيار التى تميز
ارادتنا مسئولة عن حدوث الخطأ ، ومما يؤكد ذلك مفهوم الآية
الدينية فى سفر التكوين الذى يشير إلى حرية الاختيار فى
حدوث معصية الله ، فإله حين أمر أبونا بألا يأكل من الشجرة
المحرمة (١) ، انما كان قد أفسح لهما مجالا لحرية ارادتهما
واختيارهما لكن اندفاعهما فى معصية الله دليل على معارستهما
لحرية الاختيار الناجم أصلا عن حرية الارادة اللامحدودة ، وهكذا ،
لم يجد الأمر الإلهي صدى أمام ارادة الانسان الحرة فعصى ربه
بعد أن غرر به الشيطان المخادع الذى ظهر لحواء فى صورة
الحية ، وبذلك وقعت الخطيئة الاولى
وسقط أول انسان وورث هذا السقوط للبشرية جمعاء من بعده .

(١) " وأما شجر الشجرة الذى فى وسط الجنة فقال الله لا تأكل منه
ولا تمساه لئلا تموتا "
نفس المرجع ، نفس الصفحة .

وجدير بالملاحظة أن هناك وجه شبه بين فكرة الشيطان كما
تصوره الفيلسوف، والفكرة نفسها الواردة في الدين من حيث كونه
مصدر الخطأ، فالشيطان الذي وسوس لحواء وتسبب في اخراجها هي،
وآدم من الجنة، والذي قال عنه السيد المسيح " رأيت الشيطان ساقطاً
مثل البرق من السماء " هو ذاته الشيطان الذي تصوره " ديكارت "
يرسم لنا الباطل حقاً والحق باطلاً لكي يوقع الإنسان في الخطيئة
ولما لا يكون الشيطان على هذا النحو أليس هو الذي صور لآدم وحواء
الحق باطلاً ودفعهما إلى معصية الخالق ألا ينتفخ هذا الوصف
الديكارتي السابق للشيطان مع ما حدث منذ بدء الخليقة .
وهكذا يتبين لنا أن فكرة شيطان الماكا التي تصورهما
الفيلسوف عقلياً هي فكرة إلهية فمن وجهة نظر "ديكارت" ينتصر
الإله عقلياً لكن الشيطان ينتصر واقعياً من حيث أن الإنسان يحتاج
كي يخلص منه إلى مخلص، والذي أتى في صورة المسيح ولذا فإن
العقل الإنساني عنده أنما ينتصر في نهاية الأمر لصالح النفس
أو الروح، وهذا لقاء مؤكد مع الدين .
مما سبق نرى أن " ديكارت " قد ذهب إلى وجود قدرتين في
الإنسان : هما قدرة المعرفة، وقدرة الاختيار، هما أساس ما نقوم
به من أفعال ، وقد عبر عن ذلك في " التأملات " بقوله : " نظرت
إلى نفس نظرة تعمق واستقصاء ، وأخذت أتحري عن خطئي الذي يدل
وحده على أن في نقصا فوجدت أنه يعتمد على اشتراك علتين هما :
قدرتي على المعرفة، وقدرتي على الاختيار أو حرية الحكم أعني مألدي
من قوة الفهم، والارادة معا " (١) ويرى " ديكارت " من خلال هذا

(١) ديكارت ، " التأملات " عثمان أمين التماسيل الرابع ص ١٣٣ .

النص أن سبب الخطأ هو اشتراك عقله مع إرادته التي تتيح له أن يختار ، وأن يحكم في حرية ، ودون تقيد ، هذه الإرادة التي أثبت الدين أنها مصدر الخطيئة ، والتي ترتبط بالعقل على اعتبار أن عمل الذهن الرئيسي هو الوصول إلى الأفكار الواضحة المتميزة باتباع قواعد منهجية معينة تحد من أخطاء الإرادة الناشئة من حرية الاختيار ، وهنا يظهر الارتباط بين ميل الإرادة ، واحكام العقل الصحيحة المتميزة يقول "ديكارت" : " أن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن له " (١) ولما كان الحكم يتطلب فعل الإرادة ، بقدر ما يتطلب فعل العقل المتميز بالوضوح ، والمواب ، ولما كنا نبحث عن الحقيقة العقلية الاولى ، ونحاول تجنب الانزلاق في الخطأ بالعودة إلى العقل هبة الله لنا فكيف إذن يقع الخطأ من خلال هذا العقل ، وهو مرتبط باحكام الإرادة المختارة ؟ هل حقيقة يضلنا الله ؟

ان ميتافيزيقا " ديكارت " لم تبين ذلك فإله صادق بل مصدر كل حق ، في حين أن الشيطان هو مصدر الفلال فهو شيطان ماکر مذل - على حد قول ديكارت - Malin Genie فإله يستحيل أن يخدعنا " انه من المحال أن يضلني الله إذ أن في الخداع أه الغش نقما ، وان يكره يبدو في استطاعة المخادعة من علائم البراعة ، والقوة فلا ر أن تعتمد المخادعة دليل على الضعف ، أو على الخبث ، وهما أمران لا يمكن أن يوجد في الله " (٢)

(١) ديكارت . المبادئ ت عثمان امين فقرة ٣٤ ص ١٢٧ .

(٢) ديكارت : التأملات ، ت عثمان امين ص ١٢٨ .

٢- الحرية الانسانية والخطأ :

يشير " ديكارت " مسألة حرية الانسان ، وملتها بالخطأ فيعزى حدوثه الى الاستعمال القاصر لحریتنا الانسانية ولمسئولياتنا الكاملة ، وبذلك يخلو مسؤولية الله عن حدوثه . لان الخطأ ، والخطيئة امران سلبيان ، أو ضرب من الحرمان ، وليس فعلا ايجابيا هو شر في ذاته يقول " ديكارت " في التعبير عن ذلك : " أن اخطائنا بالنسبة الى الله ليست الا سلوبا ولكنها بالنسبة اليها ليست الا حرمان وعيب " . ان الحرية الانسانية التي أحلها الله مرثية عالية هي المسئولة عن الخطأ (أى خطئنا) يقول في ذلك : ان أعلى مراتب الكمال عند الانسان هو انه حر الاختيار وهو الامر الذي يجعله خليقا بالمدح أو الذم (١) . وهكذا يتفتح معنى الحرية عند " ديكارت " ومبلغ أهميتها في حياة الانسان ، فهي التي تهدأ من اضطراب المشاعر وتخلص الانسان من حالة العبودية فتحوله سيذا على عواطفه وليس من دافع لها سوى العقل (٢) فليس للتروه أو الخوف مكان في الحرية التي يصبح العقل أساسها الأول ، ومنبعها الاملى . والحق ان مشكلة الحرية ترتبط بشكل كبير بمسألة مذهب الشك المنهجى عند " ديكارت " فهو يتصور أن الانسان عند

1- Descartes Principes A.P Tome X Partie I, N 37.

2- Kant Critique de la raison pure, Le problème du mal dans la philosophie de Kant, Paris, 1947.

يشك فانه يكون فى حالة رفضه أو قبول لأمر ما ، ولما كان الشك عملية فكرية ، وكان للفكر الواضح المتميز صلة وثيقة بقدرة الله الحقة فمعنى ذلك أن الله هو أساس الحرية ، ومبعثها ، وهذه الفكرة الديكارتية تجد تأييدا لها عند "ياسبرز"

الذى يقول فى هذا الممدد : " الاله هو أساس الحرية ، فالحرية الاله لا يمكن لهما أن ينفصلا " (١١)

والحق انه لا تناقض بين فضيلة الاستسلام للأمر الالهى - مع ما ينطوى عليه من خضوع لإرادة الله - واقتداء بأمره - فى أن يكون الانسان حرا بإرادته ، ومع أن "ديكارت" قد منح عقله الحرية فى كل فكرة من أفكاره ، وفى كل تصور من تصوراته عن العالم بيد أنه كان مؤمنا بما يمكن أن يصيب الانسان بفعل القدر الالهى الذى لامرله حتى انه قد واجه لحظاته الاخيرة راغيا مؤمنا بقضاء الله على الرغم من أن اهتماماته فى مجال الطب قد تركت لتصوراته العنان فى الكشف والاختراع إلى حد تصور معه وجود عقاقير تطيل عمر الانسان. وربما كانت هذه المرحلة التى انتهت إليها "ديكارت" راجعة إلى روح التقدم العلمى التى سرت فى هذا العصر ، والتى ظهرت نتائجها فى جميع المجالات .

والحق ان اختراع "ديكارت" لعقاقير تطيل العمر لسم تكن تعنى اغفالا لإرادة الله ، أو تناسيا لقدرة على حفظ

النفسي في لحظات وجودها لأنه كان مؤمنا بالله ، وبدينه على أكمل وجه . ويكفي شاهداً على ذلك أن فلسفته من البداية إلى النهاية لم تغفل دور الوجود الإلهي في عملية المعرفة ، وفي المنهج أيضاً . ويقول المؤرخون لحياته أنه رفض أخذ دواء ، أو حقن نفسي لحظاته الأخيرة ، وذلك إبقاءً على الدم الفرنسي - على حد قوله - دم بلاده التي أعطاها حقها ، وكرامتها في الأخلاق المؤقتة ، ومن جهة أخرى ، فإذا كان الفيلسوف قد حاول بالفعل أن يبقى على الدم الفرنسي فإنه كان مؤمناً ، ومستسلماً لقضاء الله ومسلماً بوجود الحية ، والإرادة الإنسانية غير أنه من ناحية أخرى قد جعل قضاء الله نافذاً وفي هذه المناسبة يقول في "المبادئ" وهو في محاولة ناجحة للتوفيق بين حريتنا ، وسبق التقدير الإلهي : " إذ لاحظنا أن فكرنا متناه ، وأن قدرة الله الكاملة لامتناهية ، تلك القدرة التي عرف بها الله منذ الأزل وأراد بها كل شيء كان وما سيكون ، ولذلك فإن قدرة الله لاتمنع من يقيننا بالحرية الكاملة فينا ، وإننا نخطئ لو شككنا فيما ندرکه في أنفسنا ونعلم وجوده - فينا بالتجربة ، وذلك لأننا لانفهم شيء آخر نعلم أنه بالطبيعة ممتنع على الفهم" (١) فالحرية الإنسانية تتميز بالقدرة على فعل التعرّمين ، أو حرية اللامبالاة *Liberte d'Indifference* ، وأما الحرية الإلهية فإنها تتميز عن الحرية الإنسانية بخلقها للحقائق لي حين لاتستطيع حرية الإنسان فعل ذلك ، أنها تقصر عن خلق موجود أو حفظ آخر غير أنها إذا

١- Descartes , Principles A.T. Oeuvres
p N.41 . p 87.

ظلت حرية لاكتكرت بأى شىء من الأشياء التى يدركها الفهم فانها بذلك تكون أسفل درجة للحرية ذلك أن حرية الانسان هى وجوده الذى أنعم به الله عليه فاذا كان اليقين من الحرية يفترض يقين وجود الله فان رباطا قويا يربط بين نفي الحرية ونفي الاله ، ومن ثم كان الله أساس الحرية الانسانية (١) كما كان منبع الأخلاق ومؤسس الابستمولوجيا والفيزيقا من قبل .

وحرية الانسان المستمدة من الحرية الالهية هى م تميز بعاله الاختيارية ، ومن ثم يجب على الانسان ان يوجهها إلى ما يحقق نفعه فيكون عندئذ خليقا بالممدح ، ولذلك يصبح الله ليس سة خطأنا ، لكن العلة الحقيقية هى القدرة المتناهية المحدودة على التمييز بين الصواب ، والخطأ التى خلقها الله فينا من حيث كنا مخلوقات ناقصة متناهية محدودة ، وهذا ما عبر عنه "ديكارت" فى قوله : " ... ان الخطأ من حيث هو خطأ ليس شىء واقعيا مرده إلى الله إنما هو نقص لحسب فاذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكة من عند الله لهذا الغرض خاصة ، وإنما مرجع

(١) اتجاه "ديكارت" - فى مسألة الحرية - وجهتى نظري مختلفين وذلك فى مؤلفيه "التأملات" و "المبادئ" فقد ذهب فى "التأملات" ١٦٤١ إلى أن الله قد أعطانا حرية استواء الطرفين ، فى حين انه قد ذهب فى "المبادئ" عام ١٦٤٤ إلى أن الحرية (حرية استواء الطرفين) ، لا ، حتى مع وجود النعمة الالهية التى لا تستطيع ان تنفيها .

خطئى هذا الى أن ما منحى الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هو عندى قوة متناهية محدودة " (١) ولذا فلا يجب أن تنسب أخطاءنا الى الله ذلك لان تردينا فيها إنما يرجع إلى عيوب فى سلوكنا لا فى طبيعتنا التى خلقها الله. والتى لا يمكن أن يوجهها إلى الخطأ الذى يكون مصدره الآخرين. وليس هو علة له يقول " ديكارت فى " المبادئ " ان أخطاءنا هى عيوب تخصنا فبنا لا فى طبيعتنا ، وان أخطاء الناس يمكن فى أكثر الاحيان أن تنسب إلى الفاعلين الآخرين لا إلى الله " (٢)

فى ضوء ما سبق نستطيع اشارة موضوع هام ، وهو المسئولية الانسانية ، والحرية. ويعنى انه إذا كان الله قد وهبنا العقل والارادة التى جعلها تتصرف بحرية حتى إذا أخطأت ارتفعت مسئولية الله عن هذا الخطأ ، فكيف إذن يمكن التوفيق بين الحرية الانسانية وسبق التقدير الالهى " (٣) ؟

إن " ديكارت " يحاول تفسير هذه المسألة فى " التأمل الرابع " بمحاولة القاء التبعية على إرادة الانسان اللامتناهية التى تسبب استعمال الحرية وتحكم لشدة قوتها ، وخيالها الرحب بأننا على صورة الله ، ومثاله " (٤)

ان الخطأ الناتج عن سوء استعمال الحرية هو علة وقسوع الانسان فى الحرمان ، وهذا الأخير لا يقع على الفعل الخاطئ ، فـ

(١) ديكارت : التأملات ، ت عثمان امين التأمل الرابع ص ١٢٩ .

(٢) ديكارت : المبادئ ت عثمان امين مقرة ٣٨ ص ١٢١ .

(٣) نفس المرجع مبدأ رقم ٤١ ص ١٣٤

(٤) التأملات . التأمل الرابع ص ١٣٤ .

مستولية على الله في ذلك ، ولا شكوى من انه لم يهيننا ذكسما
كاملا ، وموهبة تامة لان عقول المخلوقات ذات طبيعة متناهية .
ومن نعم الله علينا انه وهبنا العقل الذي نفكر من خلال
نوره الفطري الطبيعي في صحة ويقين ، لكن الركون الى الارادة مدعاة
للغلال ، وهذا ما عبر عنه " ديكارت " بقوله : " في الاستعمال الس
لحرية الاختيار يقع الحرمان الذي هو قوام صورة الخطأ ، وهذا
الحرمان يقع في الفعل الصادر من ليس في القوة التي انعم الله
بها على اول في الفعل من حيث انه يتوقف عليه فلا ريب انه
ليس لدى داع للشكوى من أن الله لم يهين ذكاء أو فئ أو نورا
فطريا أكمل مما وهبني ما دام من طبيعة الذهن المتناهي أن لا
يكون محيطا بأشياء كثيرة ، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون
متناهيا ، ولكن الخلق بي من كل وجه أن أشكره تعالى على
نعمائه إذ رزمني كل ما اتصف به من كمالات يسيرة دون أن يكون
لي عله فضل ، وينبغي أن أباعد بين نفسي وبين أن أتوهم
انه ظلمني فانتزع مني أو منع عني الكمالات الاخرى التي لم
ينعم بها على " (١)

ومن تحليل هذا النص نجد أن " ديكارت " يلقى على الفعل
الصادر من الانسان مسئولية الخطأ ، تبرئ القوة التي انعم
الله بها عليه لانه واجه الكمالات ، والملكات للانسان ، ومن ثم
يجب عليه ان يشكره على فضله ، نعمته . ومن ملاحظة هذا النص
نتلمس تصور " ديكارت " لسوء استعمال الحرية وكيف أنه يؤدي إلى

(١) ديكارت : التأملات ، الشامل الرابع ص ١٣٧ ، ١٢٨ .

الحرمان . وهو يقصد باللفظ الأخير هنا معناها الدينى أى الحرمان من البركة الالهية ، أو المحبة الالهية .

٣- العقل أساس الأخلاق :

تتلخص " الأخلاق " عند "ديكارت " فى تدبير وهداية ، أفعالنا حتى نستطيع الحصول على السعادة التى ننالها فى العمل وفقا للعقل .

وأول ما نتعلمه من هذه الأخلاق هو السير فى حياتنا على الوجه الملائم فى هذا العالم الذى خلقه الله لنا فى كمال ونظام مطلق .

وهذا الكمال ليعنى اننا نصبح فى منجاة من الحوادث والشور لأن العالم ملىء بها وفق سنة الحياة ، والطبيعة . لكننا يجب أن نؤمن بأن ما يحدث لنا من حادثات ، وما يمسنا من آلام إنما هى من عند الله وهذا ما نتعلمه من الفلسفة الصحيحة التى تعلمنا أن الصلة بين النفس والجسد واعتزال المصالح الدنيوية فى الأخلاق لهما أساس واحد هو الآلية الشاملة فى الفيزيكا ، كما نعرف من خلال دراستنا لهذه الفلسفة يقيس وجود النفس ، واستعلائها على الجسد ، وخلودها وبقاءها كما نعرف أن السعادة Beatitude التى تتمتع بها النفس بعد الموت أكبر واشرف من السعادة التى تتمتع بها فى الدنيا ، ومن ثم فلا نخشى الموت ، ولا نتموره شرا يحيق بأنفسنا ، وعار هذا الاعتبار فإن مسألة النفس ، والجسد نحد من أوائل الموضوعات المعروضة للبحث فى مشكلة الخير ، والشر .

ونحن نعرف أن "ديكارت" قد تصور أن معرفتنا بنفوسنا
أيقن من معرفتنا بأجسادنا لأن الفكر المجرد الدائم هو صفة
النفس التي يعنى وجودها الحقيقة المطلقة، والخير الاسمى فى حين أن
وجود الجسد هو موضع شك، وتغير، وفساد كما انه موطن للرغبات
وأصل الرذيلة، والشر.

وجدير بالملاحظة ان هذا الموقف الديكارتي، انما يذكرنا
بموقف " أفلاطون " فى الخير، والشر، وهما بالروح، والجسد .
والخير الاسمى عند "ديكارت" يعنى تصميم الانسان على
فعل الخير برضى من نفسه ، وهو لا يميز بين الخير الاسمى، ومعرفة
الحق فالرذيلة Vice عنده تعنى الشر، أما الخير، فيعنى
حسنا تتوجه له ارادتنا إذا ما تحلت بالافكار الواضحة المتميزة
ضيقه الانسان فى حياته فى اقدام، وتصميم محققا الخير
الاسمى الذى يبعثه عزمه وتصميمه القوى على فعل الخير دون ضغط
أو اكراه، بل برضى تام من نفسه ، ومن ثم فان قول "أفلاطون"
ان الفضيلة علم والرذيلة جهل انما ينطبق على موقف "ديكارت"
تماما حيث تكون المعرفة الناقصة عندهما هى سبب الشر الذى
يفعله الانسان بينما تكون المعرفة التامة أى العلم نتاج أفصال
الخير .

(١) الأفكار الواضحة، والمتميزة هى الأفكار السليمة الواضحة، ولكي
صل إليها ينبغي تجنب أربع علل للخطأ يقسمها "ديكارت"
فى " المقال عن المنهج" على الوجه التالى :

أولا - الأحكام المبتسرة المتلقاه فى مقتبل العمر، ثانيا - عدم
سيان هذه الأحكام - ثالثا - اجهاد الدهن من اطالة الانتباه
إلى الأشياء المعروضة للحكم . رابعا - ربط الأفكار ببلعة غير
دقيقة لاتعبر عن حقائقها .

وهكذا يربط "ديكارت" بين العلم، والفضيلة، ويعتبرهما شيئاً واحداً كما يكون الخطأ، والرديلة شيئاً واحداً، ونحن نرغب في الخير، مدفوعين بإرادتنا، والحق ان ليس من أمر في مقدورنا إلا خطرات نفوسنا التي نستطيع التحكم فيها بصورة أكيدة .

وفي ضوء هذا الموقف يرى "ديكارت" ضرورة تغيير رغباتنا ونظراتنا بإرادتنا بدلا من تغيير نظام العالم، وهنا نلمح عودة خفية لمذهب سقراط الذي ينادى بالرجوع إلى الانسان، ومعرفة النفس ذاتها، كما نلمح أثر الاخلاق الرواقية التي تعمل وفق العقل، وتصوير الحياة الفاضلة Vertueuse في اتبسماته والاسترشاد باحكامه وقواعده .

ويرى "ديكارت" ان الرغبة هي منبع الخطأ، ومن ثم تصبح أصل الشر، والرديلة . كما يرى أن التردد، وعدم عقد العزم من أسباب قلق الانسان، ومعاناته .

ونحن نقلق ازاء مجريات الاحداث التي تمر بنا وهذا غير مجدى إذا سلمنا بأن ما يحدث في حياتنا لا يخضع للاتفاق والصدفة، بل يخضع لعناية الله، وقدره (١)، وإشتان ما بين الصدفة، Hasard ، والقدر Pre:estimation ذلك أن الصدفة هي مجرد احتمال لا يرتبط بتصميم سابق سواء من الانسان أو من الله . أما القدر فرغم اننا لانستطيع تحديد زمان وقوعه، إلا أنه صادر عن علم وقدرة الله ومن ثم فانه لا يعد صدفة، أو احتمالا لارتباطه بعلم إلهي محيط سابق على اتيان الفعل

1- Descartes, Traite de Passions A.T Oeuvres

على صورة قدر إلهي . فلا ينبغي علينا أن نقلق ، بل ينبغي أن نعلم
علينا أن نسيطر على رغباتنا ونحتفظ بحريتنا حتى نصل إلى
الخير الأسمى الذي لن نستطيع بلوغه إلا بمعرفة الله .

وعلى هذا النحو يربط "ديكارت" بين الأخلاق في السعي إلى
الخير الأسمى ، وبين معرفة الله ، والاتحاد به . لكن هل يعني ذلك
أننا مجبرون في أفعالنا ما دام أن كل ما نفعله ، وكل ما
يحدث لنا في حياتنا إنما يخضع لقضاء الله ؟

إن هذا الموضوع سيؤدي بنا إلى التعرض لمسألة الحرية عند
"ديكارت" ، وهي من المسائل التي ترتبط عنده بفكرة الشك
الذي يعني موقف عدم التزام الإنسان بموقف معين ، وهذا يتجلى
منه موقف حرية الإنسان بين الرفض ، والقبول ، وهو مدخل أولى
للحرية في فلسفة "ديكارت" التي يتمورها مطلقاً كالإرادة تماماً
وأكثر ارتباطاً بها ، وهي لازمة ، وضرورية ، أما الأباحتها أو التخلص
من كل القيود فإنها أخس مراتب الإرادة الإنسانية الحرة ، فالحرية
المتسامية ، والكمال الأخلاقي ينحصران في العصمة من الخطأ عن طريق
ما نتلقاه وما نعرفه من معرفة صحيحة . كما أنها تساعد على
التدخل في شؤون العالم الذي يخضع لعناية الله الدائمة التي تدعوه
نحو الخير والفضيلة .

٤- الأخلاق الموقوتة :

رأينا مما سبق كيف تهدف الأخلاق الديكارتية إلى السيادة على
الرغبات أكثر من الانفعالات ، لأن النفس التي تتحكم في انفعالاتها
تميل لامحالة إلى السيادة ، والفضيلة . ولذلك ينصح "ديكارت" الباحث

لان الحياة ، لاتحتمل الارجاء ، ولا التاجيل ، وهو ماتدفعنا له
الرغبات Desir والأهواء النفسية (الملذات) .
Plaisires ، فالاخلاق الصحيحة هى علاج هذه الحالة
التي تفسر مصدرها ، وطبيعتها ، وكيفية تجنبها كما يساعد
علم الطب فى السيطرة عليها ، وعلاج جسم الانسان من الامراض التي
تصيبه فهو يمنحها وسائل السيطرة على انفعالاتها فى غير عنس
ولا ارهاق (١)

ويرى "ديكارت" انه ينبغي علينا ان ننظم أمورنا بشئ
من الحكمة العملية المؤقتة ، وقد وضع لذلك مجموعة من القواعد
الأخلاقية ذكرها فى "المقال عن المنهج" عرفت باسم الاخلاق المؤقتة
Morale Provisoire تنص القاعدة الأولى منها على أن
يخضع الانسان لقوانين بلاده ، وعاداتها ، وأن يؤمن بدينها الذى
وجد نفسه عليه ، وأن يجارى العرف ، والأوضاع القائمة . والقاعدة
الثانية تنص على ألا يشترط الانسان أى يقين فى الآراء المتعلقة
بالميدان العلمى ، على أن يلتزم فى سلوكه بالسير حسب الرأى الذى
اختاره لنفسه ، وأن يبحث فى مختلف الميادين دون أن ينتقيد فيه
إلا باحكام العقل الواضح (٢) ، وأن يكون شابتا فى افعاله متجنباً
للشك ، والتردد ، ويعطى "ديكارت" مثلاً على ذلك بالمسافرين الذين
يضلون فى أحد الغابات فانهم إذا ساروا فى اتجاه واحد استطاعوا

-
- 1- Descartes, Traite de Passions, A.T. Oeuvres
Tome XI, Art 144 p.p 436 - 437.
 - 2- Discourse Part. T.V Charpentier Paris
1918 , Regle p 69 - p 71-74.

أن يخرجوا منها فى سلامة، فى حين أنهم لم يفرقوا وساروا فى اتجاهات مختلفة أو توقفوا عن السير فيها ضعف أملهم فى النجاة والسلامة .

أما القاعدة الثالثة . فىرى فيها "ديكارت" أن الإنسان أن يجتهد فى مغالبة نفسه ، والحد من رغباته ، وشهواته لافى مغالبة الحد ، أو مقاومة القدر لأن أفكارنا ملك انناستطيع التحكم فيها كما نشاء ، ومن ثم لانأسف على أى حرمان من الأشياء التى ليست فى مقدورنا فننعم بالغنى والقوة والحرية . ائسر ضروب السعادة .

والحق أن "ديكارت" قد فرض هذه الأحكام على نفسه عندما أراد طلب الحقيقة بطريق العقل، وباتباع منهج الشك ، كما دعا فيها إلى الثبات فى أفعاله مهما اضطره عقله أن يتردد فى أحكامه ، وهذا هو الفارق بين النظرية ، والأخلاق العملية ، ففى الأولى يجتهد العقل فى التخلص من جميع الأشياء موضع الشك فى حين أنه فى الثانية يستمر فى عزمه على العمل الذى شرع فيه مهما تبين له فيه من وجوه خطأ لان العقل إنما يأمره على الاستمرار فيه حتى تتبين له النتيجة . أما إذا رجحت امامه جميع الآراء فينبغى عليه أن يتمسك ببعضها وألا يضعها موضع الشك لكونها عملية ، بل علينا اعتبارها حقيقة ، ووثيقة نابعة من العقل الذى ألزمت بها .^(١) وهكذا تبين لنا الأخلاق العملية Pratiue الموقنة الطريق العملى الواجب اتباعه لكى يعيش الانسان سعيدا مع ذاته

1- Ibid.

ومع الآخرين ، وان يظل ثابتاً في المعالي ملتزماً باتتباع قواعد العقل مهما اضطره عقله ان يتردد في أحكامه . كما تهتم الاخلاق عنده بعلاقة الفرد بالمجتمع الذي يعيش فيه فيمنح الفيلسوف الشخص الا ينحزل عن جماعته إذ أنه جزء من المجتمع الذي يعيش فيه ، وهو عضو من أعضاء الدولة ، ومن أعضاء الأمة التي يدين لها بالولاء ، وهو كذلك من أعضاء الأسرة التي نشأ فيها (١)

ويدعو "ديكارت" الانسان إلى التحلي بالإيثار ، والشعور بالانتماء الدائم إلى الكل الذي يعيش فيه ، ومحبة الناس التي هي جزء من محبة الله ، وهو الباعث عليها ، تلك المحبة الفطرية الطبيعية فينا التي لا ثواب عليها لأنها هبة من الله ، ومنة ، وهما أقنوى عاطفة في هذه الحياة " (٢) . كما يدعو الفيلسوف إلى الثقة بالله ، والاعتماد عليه ، وتسليم وجوهنا له وهو يقول : (إن من يسلم وجهه لله يخرج عن إنسانيته ، ومصلحته الذاتية وهذا هو نفس المؤلف الأشعري في منهج التفويض أي الخضوع لله ، والتسليم بقدره ، والاعتقاد بأن كل شيء هو من عنده .

وهكذا يدعو الفيلسوف في أخلاقه إلى منح فرصة للانسان للتصرف في حياته عندما تبطئ أحكام العقل ، وعليه ان يتمسك بهذه الاخلاق حتى يتمكن من ممارسة حياته ، وهو سعيد راض .

1- Lettre à Eliwabeth, 15 Septembre 1945.

A.T. Oeuvres - Paris 1901 Tome IV
p. 193.

2- A.T. Oeuvres de Descartes, Tome 4 p 667

ونلمح من خلال هذه الاخلاق كيف حافظ "ديكارت" على قوانيـن وتقاليد بلاده ، وكيف انه تمسك بدينها الذي انعم الله به عليه منذ ميلاده ، وهذه دلالة على محافظته على دينه ، كما حافظ على قوانيـن بلاده فلم يضعها من فلسفته موضع الشك ، وذلك لايمانـه بصدقها ، وبيقينها المطلق ، وهذا يعنى أن "ديكارت" إنما يقصد وضع مبادئ عامة للأخلاق وعلى رأسها الدين ، ومبادئه ، أي أن قمة الأخلاق عنده هي التعامل أولاً بين العبد، والرب ، ومن هذا المنطلق على ما رأينا تنبع الأخلاق الفردية ، والأخلاق العامة أي تتكـون ضوابط السلوك الأخلاقي ، وقيمته في تعامل الفرد مع أقرانه أو مع المجتمع . وهذه القاعدة الأساسية في الأخلاق عند الفيلسوف إنما تشتمل على معنيين :-

المعنى الأول : يرى أن الدين هو الأساس الجذري للأخلاق عند "ديكارت" كما هو الحامل الأصلي - الخفي - لفلسفته بأكملها فكان الأخلاق عنده تعطينا دليلاً آخر على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة "ديكارت" .

والمعنى الثاني : مستمد من قوله بضرورة اتباع الفرد قواعد العبادة للدين الذي نشأ ، وتربى عليه في وطنه فكانه في هذا المعنى يرى أن اعتناق الدين ليس أمراً عقلياً ، بل اتباعاً فـالمسيحي الذي يوجد في وسط ، أو في وطن يدين بالمسيحية يصبح مسيحياً ، وكذلك المسلم الهسولـد في وطن يدين بالاسلام عليـه أن يتبع قواعد الاسلام وهكذا .. وهذا المعنى لم يشر إليه أي باحث في "ديكارت" ؛ ذلك لأن رجال الدين كانت لهم مـنـتـهـنـة في ذلك الوقت ، وكان الاسلام على وجه خاص يهاجم بلا هوادة

بعد سقوط الاندلس ، وظهر قوة الدولة العثمانية في المشرق ، ومن ثم فقد اعتبر المسيحيون في اوروبا ان المسلمين في ديارهم قد حادوا عن الحق ، وينبغي عليهم أن يعتنقوا المسيحية دون ابطال انطلاقتهم من دعوى آباء الكنيسة في القرون الوسطى ، وعلى رأسهم القديس "توما الاكوينى" .

وجدير بالذكر ان هذا الاتجاه في الدعوة إلى المسيحية قد ظل قائما حتى أوائل القرن العشرين حيث نشطت جمعيات التبشيرية المسيحية لكي تنشر ما اعتقده المسيحيون من زعم بأن المسيحية هي الدين الحق بالاتباع ؛ ولهذا فلم يشر أحد من الكتاب إلى قوة القاعدة التي ذكرها "ديكارت" وتوضيته بأن يعتنق كل فرد الدين الذي وجد عليه آباؤه دون استخدام للعقل في التعرف على الدين الحق . وهكذا يعلن "ديكارت" بوضوح مبدأ التسامح الأخلاقي الذي نكس في عصره بسبب اضطهاد اليهود ، والبروتستانت على حد سواء ، والأمر الذي يجب ملاحظته أن الغزالي قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه "ديكارت" وانتقد فكرة قبول الدين الذي نشأ عليه الفرد في صباه ، وفي موطنه ودعا إلى استلهم الفطرية واستخدام العقل ، وذلك قبل "ديكارت" فيلسوف العقل بقرون .

تحليل وتقييم :

هكذا رأينا أن " الأخلاق " عند "ديكارت" تعلو من شأن العقل ، وترجع إلى أحكامه الواضحة المتميزة ، ويجب أن نلاحظ من خلال بحثنا أن "ديكارت" استبعد مجال الدين ، والأخلاق من تطبيق منهج الشك ، غير أنه يعود مرة على ما رأينا في هذا الموضوع ، ويدعى أن الأخلاق قائمة على العقل ، وهنا يصبح معنى

الالزام الخلقى قلقا لانه لايسمح للعقل بكامل فعاليتته بالتدخل
فى عمل الارادة ، ودليل ذلك دعوته بعدم المساس بتقاليد
ومبادئ واخلاق اهل بلده ، وكذلك بدينها .

سادى الفيلسوف فى " الاخلاق " بالاعتماد على العقل قبل
الارادة بغرض الوصول الى الخير الأسمى ، وتبعا لذلك فقد طبق منهج
الشك ، وأحكام العقل على هذا المجال بعد أن استثنى منه مجال
العلاقات الاجتماعية ، والدين فكيف يحدث ذلك ، ان هذا الموقف
الذى يبدو قلقا عند ' ديكارت ' قد حدث له نتيجة ظروف
عصره التى جعلته يحاول تجنب السلطات ، وهو ما كان يرغب فيه
من بداية فلسفته فحبه للامان ، ورغبته فى الاستقرار قد
دفعاه الى محاولة تجنب السلطات ، ومهادنتهم .

الفصل الثالث عشر

مشكلة الجمال (الاستطيقا)

- ١- المذهب الديكارتي بين العقل، والعاطفة .
- ٢- العصر الحديث ، والنزعة الذاتية للجمال .
- ٣- موقف " ديكارت " ، والجمال النسبي .
- ٤- بين قيمة الحق المطلقة ، والاحساس النسبي بالجمال .

١- المذهب الديكارتي بين العقل، والعاطفة :

إذا كان المذهب الديكارتي قد اتم في طابعه "احيتافيزيقي" بالعقلانية والموضوعية ، فإن هذا الطابع قد اختلف بالنسبة لمسألة الجمال التي رآها الفيلسوف من منظور وجداني نفسي وبالتالى نسبى ، فذهب إلى أن التجربة ~~الجمالية~~ ^{الجمالية} هي طابعها . وليس مستغرب أن نلمس هذا الموقف في نظريته للجمال لأنه كان الاتجاه السائد في عصره ، والذي خلج على مبحث الجمال - صفة قيمة مطلقة عليها تميزت بالدجماطيقية عند أفلاطون - طابع - ذاتية ، والنسبية ، وظهر هذا الاتجاه على يد مونتني ، وديكارت ، وبسكال ، ومالبرانش ، وفولتير يقول " بسكال" في مناسبة ازدياد الاتجاه إلى النسبية ، والذاتية : " ٠٠٠ ثلاث درجات ارتفاع عن القطب تقلب ~~الغضب~~ ^{الغضب} ، ودرجة من الطول تقرر الحق إنها لعدالة تشير السخرية تلك التي يحددها نهر ! " الحق في هذه الجهة من البرانس ، والباطل فيما وراءها " (١) . ويقول "ديكارت" أن الشر الذي يجعل بعض الناس تتراقص طربا قد يشعر معه الآخرون برغبة في البكاء " (٢) .

أما " ديكارت" ، فقد تنبأ في مؤلفه الجمالي " موجز في الموسيقى " بموقف " كانت " الجمالي حين قدم الذوق على مثال الجمال بالذات ، ونميز المطلق بالنسبي ، والموضوعي بالذاتي فرأى " جمال ، والفن من خلال نسبة المشاهدين ومن ثم يكون قد فتوح باب الشخصية ، على مجالات الاحساسات ، والعواطف والأمزجة في ميدان

1- Paul H. Heppner, Emile: From Paris
1943 p. / 309 - p 182.

2- Journal de Heppner . 18 Mars 1930 Col. 105

الفنون ، كما افتتح باب العقل أمام الفلسفة الحديثة ، واجتهد في تأسيسها .

٢- العصر الحديث والنزعة الذاتية للجمال :

يشهد تاريخ الفكر الجمالي في العصر الحديث بظهور النزعة الذاتية للجمال التي نتج عن سريانها ظهور علم جمال مؤسس على الاحساس الذاتي للموضوع الجمالي كما صاحب ذلك اتجاه إلى الربط بين مبحث الجمال - باعتباره قيمة مطلقة على - وبين مجال علم النفس *Psychologie* وبذلك انفصل البحث في الجمال كدراسة ذاتية نسبية من مبحثه - كقيمة - بعد أن كان الجمال بنفس المعنى السابق موضع دراسة من مبحث الوجود *ontologie* إلا أن هذا الاتجاه كان قد اكتمل مساره عند الفيلسوف الألماني " كانت " وعبر بذلك عن صورة من صور الثورة الكوبرنيقية في مجال الفلسفة العام (١)

٢- موقف " ديكارت " الجمالي النسبي :

تعتمد نظرية " ديكارت " التي بسطها في مؤلفه "ملخص في الموسيقى " على الربط بين العقل ، والاحساس ، أو الشعور ، فهو يذهب إلى أن الموسيقى *Musica* تعتمد على حسن السمع ولا يعنى ذلك أنها غير خاضعة للقواعد العقلية المضبوطة والمعمول بها في علم الموسيقى *Musique* بل إن حسن السمع أو الاستمتاع بالسمع يوازي أهميته خضوع المقطوعة الموسيقية للقواعد العقلية المضبوطة ، أو السليمة من حيث اللقوانين (١) محمد علي أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ،

والإيقاعات الموسيقية ، ولذا فلا وجود لما يسمى بالمطلق (الجمال المطلق) لأن ما يحوز إعجاب البعض منا قد لا يحوز على إعجاب البعض الآخر كما أن الجميل في نظر البعض قد يبدو عاديا في نظر البعض الآخر ، أو قبيحا في نظر آخرين . وهكذا ..

ويرى " ديكارت " أنه لا يجب التسليم بمعيار مطلق للظاهرة الجمالية ، بل لابد من الأخذ بمبدأ النسبية فالذي يستحوذ على إعجاب الغالبية العظمى من المشاهدين (الناس) يمكن أن نطلق عليه جميلا أو أن نقول عنه إنه الأجمل . وعلى اعتبار أن ظاهرة الجمال نسبية فاننا لن نلجأ اهتماما إلى مسألة الجمال المطلق في ذاته الذي يتسم بالموضوعية كما جاء عند " أفلاطون " وإنما سنهتم كثيرا بمسألة الاحساس والدوق الفردي حتى يتسنى لنا معرفة موضوعات الجمال طبقا لمبدأ النسبية Subjectivite وقد أفرد " ليكتورباش " أستاذ علم الجمال بجامعة باريس جزءا كبيرا من دراسته في الجمال لتعريف نظرية الجمال في فلسفة " ديكارت " والقاء الضوء عليها .

وليس بمستغرب أن نجد مثل هذا الموقف النسبي عند فيلسوف عقلاني كديكارت لأنه كان نفس موقف أغلب مفكرى القرن السابع عشر من " مونتني " و " بسكال " و " مالبرانش " ، و " ليبنتز " وغيرهم ممن أشاروا إلى موضوع نسبية الجمال ، وطبيعته ، وأصله ، كما أشاروا إلى اختلاف النظرة الجمالية من بلد لآخر ومن جنس لآخر يقول " مونتني " في هذا الصدد :

(١) " أكبر الظن أننا لن نعلم أبدا ما هو الجمال فى طبيعته وأصله " وفى هذا الموقف يتفق " مونتني مع " ديكارت " فى مسألة النسبية ، إذ أن الجمال عند الهنود يتمثل فى الشفاه الغليظة المتدفقة . أما الآذان الكبيرة فتتمثل المثل الأعلى للجمال عند أهل " بيرو " وكما أن الاسنان الحمراء ، والسوداء هى مثال الجمال فى مجتمعات أخرى من العالم .

وهكذا يبرز الاتجاه النسبى الذى ميز فكر فلاسفة هذه المرحلة فقد عبر " بسكال " عن هذا الاتجاه بالاضافة إلى التركيز على الطابع الفردى فى الجماليات ، والفن فى موضوع " المشاركة الوجدانية " ورأى أن التذوق الأدبى ينشأ عن نوع من المشاركة الوجدانية بين الأديب ، والمتذوق ، وهى صفة من أهم الصفات التى تميزت بها الآداب العالمية التى تخاطب الإنسان مباشرة . والإنسان بصفة عامة وقد عبر " بسكال " عن ذلك فى الخاطرة رقم (٣٢) من خواطره حيث يذكر فيها موضوع النسبية ، والمزاج الشخصى فى مسألة تقييم الأعمال الأدبية " (٢)

ويذهب " ديكارت " فى عرض نظريته فى الجمال إلى أن جميع الفنون تنطوى على لذة عقلية ، وحسية ، ولكى تحدث بجسب أن يتوفر شعور الملائمة ، والانسجام بين عنصرى الحس ، والعقل معاً ،

(١) دنيس هويسمان : علم الجمال (الاستطيقا) ت د . أميرة حلمي مطرم د . احمد فؤاد الأهواني ، دار إحياء الكتب العربية

لذلك يجب أن يتفق موضوع الجمال مع عضو الحس كما يطابق العقل في نفس اللحظة فكيف يتم ذلك ؟

إن " ديكارت " يعطى مثالا لذلك بفن الموسيقى فالصوت - صوت الموسيقى إذا سمع بصورة عالبة ، أو مشوشة صار ألما وسبب ضيق لمن يستمع إليه فتتحول المتعة بالفن إلى اضطراب ، وألم في الأذن التي تستمع إليه (وهي عضو الحس الذي تستقبل النغم أو الصوت الموسيقي) فمثل هذه الموسيقى لا تثير في النفس أدنى شعور باللذة أو السعادة ومن جهة أخرى فالصوت الخفيف ، أو المنخفض إلى درجة كبيرة يكاد لا يسمع معه صوت الموسيقى لا يثير في النفس شعور باللذة أو التذوق ، لأن الأذن لا تستريح له ، ولا تتقبل سماعه .

وهكذا يتضح لنا أن " ديكارت " يشير إلى أمرين هاميين في هذا الموضوع : أولهما - أهمية الاحساس ، وبالتالي أهمية العضو الحاس الذي يستقبل المؤثرات الصوتية ، والمرئية .

ثانيهما - وجود نوع من الاتزان في كل حاسة من الحواس التي تشعر بالفن والجمال بحيث لا تتحقق اللذة ما لم يتحقق هذا الاتزان ، وهذا ما عبر عنه " ديكارت " في مثال صوتي الموسيقى الصارخ ، والمنخفض .

من هذين الاعتبارين اللذين أشار إليهما " ديكارت " يتضح أنه يذهب إلى اشتراك العقل ، والحس معا لتحقيق اللذة الجمالية فاللذة الباطنية وحدها لا تكفي أي لذة الاحساس ، والشعور ولكن لابد من مشاركة الحواس في نطاق العلم الطبيعي ولذلك تصبح اللذة المتصلة بالحواس في حالة تحريكها من اللذة النفسية ذات طابع نفسيولوجي (بمعنى) ، ولذلك فمن الضروري مشاركة الحس والعقل معا في

يتحقق الشعور باللذة الجمالية إذ أن خلو اللذة المتعلقة بالحواس من احساسات النفس ، ومواجهتها وتعلقها بما هو غرض ينقص من قدرها ، ويبطل من فاعليتها وتأثيرها الفنى على الانسان ككل (أى كشعور ، وحس) ولو صح ذلك لما تحققت أى لذة جمالية على النحو الأكمل بل اصبح فعلها أشبه بشئ مادي تجريبي يصدر عن العالم الطبيعى ، ويخضع لمؤثراته فى الملاحظة والتجربة ؛ وبذلك يفقد الشعور الانسانى الرفيع الذى تتحقق من خلاله اللذة الجمالية بصورة نسبية شخصية .

واللذة الجمالية على ما يرى "ديكارت" وسط بين طرفين احدهما : الافراط فى اشارة الحس ، والثانى : القصور عن اشارة الحس وفى كلتا الحالتين يمتنع تحقيق التوازن ، والانسجام بين عضو الحس ، وبين العقل الانسانى ، وهو المطلوب الرئيسى لتحقيق الجمال عند الفيلسوف حيث لا تحدث اللذة .

وبالاضافة إلى أهمية مشاركة العقل ، والحس فى احداث اللذة الجمالية ، يشير الفيلسوف إلى أهمية مسألة الترابط والتعاطف الوجدانى من جهة ، والتنافر من جهة أخرى فى احكامنا على الجمال . وهى مسألة أشار إليها "بسكال" فى فلسفته الجمالية - وتعنى على سبيل المثال أن حكمنا على أبنائنا يتسم بشئ من الاستحسان مهما بلغ بهم مستوى القبح ، كما ان سماعتنا لصوت قريب ، او أليف يثير فى نفوسنا القبول ، والانجذاب ، ومن ثمة نحكم عليه بالجمال ، وعلى العكس من ذلك فان تصورنا عن شخص ما يجعلنا لا نمدر عليه حكما بالجمال مهما بلغ من حسن ، وروعة .

إن هذا الموقف يبين بوضوح الاتجاه النسبى الغالب على الاحكام

الجمالية لفلسفة "ديكارت" من حيث استناده على حكم السذوات المختلفة على أمر من الأمور يتعلق بهما شخصياً .

وهكذا نرى أن موقف "ديكارت" الاستطقي ينحصر في الربط بين طرفي الحس والعقل لأهميتهما معا في أحداث اللذة الحقيقية بالجمال . وجدير بالذكر أن موضوع مشاركة العقل مع الحواس فسن أحداث الشعور باللذة الجمالية ، إنما يتفق مع موقفه من مسألة الاتحاد بين النفس ، والجسد المعروفة بالثنائية التي يرى فيها أن الانفعالات هي حالة ناتجة عن الاتحاد بين جوهري النفس ، والجسد ، ولما كانت الانفعالات ، والعاطفة تمثل الجانب الشعوري من جوانب اللذة الجمالية عند "ديكارت" وكانت الحواس من جهة أخرى هي جزء لا يتجزأ من البدن الذي يتأثر بالانفعالات ، والعواطف فإن الاتحاد بينهما يكون وثيقاً ، والتأثير متبادلاً وهذا ما دفعه إلى اعتبارهما مشتركين في تكوين الشعور بروعة الجماليات يقول "ديكارت" في "المبادئ" : " ليس فينا إلا نوعان من الفكر هما ادراك الذهن ، وفعل الارادة " (١) كما يعبراً يفسر عن هذه الثنائية في الفقرة رقم ٦٣ من المبادئ بقوله : " كيف نحصل على أفكار متميزة عن الامتداد ، وعن الفكر من حيث أن أحدهما هو طبيعة الجسم ، وأن الثاني هو طبيعة النفس " (٢)

وهذه الفقرة تفسر قول "ديكارت" بالثنائية ، وتفسح مجالاً

(١) ديكارت ، مبادئ الفلسفة : ت عثمان امين فقرة ٣٢ ص ١٢٥

(٢) Ibid. فقرة ٦٢ ص ١٦١

لقوتين أساسيتين في الإنسان هما الحس والعقل ، وهما أساس الحكم الجمالى ، والتقييم الفنى .

بعد أن عرضنا لنظرية "ديكارت" في موضوع الجمال" وبيننا موقفه من الحكم الجمالى ، والتقييم الفنى ، وكيف أرجعهما إلى السى اجتماع عنصرى الخواس ، والعقل معا ايماننا منه بقيمة الشائسية وأهميتها فى تكوين الفعل الانسانى ، نعود الى موقف هام آخر يتعلق بالصلة بين قيمة الحق ، وقيمة الجمال والصلة بينهما .

٤- بين قيمة الحق المطلقة ، والاحساس النسبى بالجمال :

تحت هذا العنوان سوف نعرض بالمناقشة لبعض الآراء التى قيلت بحدود تفسير نظرية الجمال عند "ديكارت" ومن بين هذه الآراء من يقول : بمطابقة الفيلسوف بين قيمة الحق المطلق ، وبين الجمال متصورا أن كل ما هو حق ، هو بالضرورة جميل .

وقد أشارت فلسفة "ديكارت" إلى أن الحقيقة مطلقة ، وعليها وقيمة حقة يقينية لا رجعة ، ولا حياد عنها ولا نسبية فيها تتعلق بالعقل وحده ، وتنبثق عنه علاقة لها بالمادة ، والمحسوسات وما يتعلق بها من وهم ، وزيف . فالحقيقة هنا لا تتسلى مع الجمال لقد عرض "ديكارت" لنظريته فى الجمال ، وهى مؤسسة على الجمع بين الحواس ، والعقل باعتبارهما طرفى الشائسية التى تحقق للإنسان الشعور بلذة الجمال ، فى حين أن الحقيقة فى ميتافيزيقاه هى الفكرة المجردة الموجودة بالفكر فى ذهن خالص منته فكيف إذن تتساوى بالجمال الذى يجمع بين العقل والحواس فى حين أن الحقيقة المتميزة بالجلأ ، والوضوح هى ما لا يشوبها حس

او انفعال . إن المشاعر الجمالية تفسح مجالا لقوة العقل .
وللمشاعر الذاتية النسبية بين الافراد ، وشتان ما بين فـكـسـر
يتمتع بالفكر الخالص وفكر يستند إلى الحواس مصدر التغير واللبس
إن الفارق شاسع بين البهامة ، والوضوح ، وبين الغموض ، واللبس
بين الخفوع المطلق لاحكام الذهن ، وبين حالة يشترك فيها مسح
الحواس ويفسح مجالا لمؤثرات النفس والمزاج الشخص .
وهكذا يتبين لنا اتساع الهوة بين المطلق الموضوع العام
الشامل الذي تتفق فيه الآراء ، وبين النسبي الذاتي الخالص الجزئي
الذي يختلف بصدده الجميع لتداخل عوامل فسيولوجية وسيكلوجية .
مما سبق يتضح أن الحكم الجمالي تقيمي نسبي يختلف
باختلاف الاشخاص ، بل يختلف أيضا في الشخص الواحد تبعا للظروف
والملاسات المحيطة والمؤثرة عليه فسيولوجيا ، وسيكلوجيا في حين
يبطل الحكم الذهني (الحق) قيمة مطلقة عليا واضحة جليلة لجميع
الأذهان لا اختلاف عليها ، ولا خلاف حولها يقول "ديكارت" كيف
أن أحاسيسنا ، وانفعالاتنا وشهواتنا يمكن معرفتها بوضوح
من أننا كثيرا ما نخطئ في احكامنا عليها" (١) ، كما بين فـسـي
فقرة أخرى ضرورة التمييز بين ما يمكن أن نخطئ فيه ، وبين ما
ما يمكن معرفته في وضوح ، وجلاء وتميز يقول "ديكارت" : " فـسـي
ضرورة وجوب التمييز في هذه الأشياء بين ما يمكن أن نخطئ
فيه ، وبين ما نعرفه في وضوح" (٢) وفي نص آخر يبين خطأ
الاحساس ، والشعور بقوله : " . . . في أننا كثيرا ما نخطئ إذ نحكم

(١) ديكارت ، المبادئ ، فقرة رقم ٦٦ - ص ١٦٥

(٢) نفس المرجع ، فقرة رقم ٦٨ - ص ١٦٧

باننا نحس ألما فى بعض أجزاء جسمنا" (١) كما يشير إلى مسألة أخطاء الارادة ، وكيف أنها تمثل المصدر الرئيسى للخطأ يقول فى هذا الصدد "ان الارادة أوسع نطاقا من الذهن ، وانها لذلك مصدر لخطائنا" (٢)

ويعقب "ديكارت" على هذا الرأى الذى ساقه فى "المبادئ" ، بعرض رأيه فى "التأملات" حيث يقول " .. اتضح لى من هذا كله أن ما اقع فيه من خطأ ليس ناشئا من قوة الارادة ذاتها التى أنعم الله بها على لائها رحيبة جدا ، وكاملة جدا فى نوعها ولا من قوة التعقل ، أو التصور : لانى لما كنت لا أتصور شيئا إلا بواسطة هذه القوة التى منحنى الله اياها لهذا الغرض فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي ، ولا يمكن أن أكون فى هذا ضالا أو مخدوعا ، وإذن فما منشأ الخطأ عندى ؟ إنه ينشأ من أن الارادة أوسع من الفهم نطاقا فلا ابقياها حبيسة فى حدوده بل أبسطها ، على الأشياء التى لا يحيط بها فهمى ولما كانت الارادة من شأنها أن لا تتبالى فمن أيسر الأمور أن تفل ، وتختار الزلل بدلا من الصواب ، والشر عوضا عن الخير مما يوقعنى فى الخطأ ، والاشم (٣) من خلال عرض هذه النصوص " لديكارت " يتبين لنا رأيه فى الحكم الجمالى الذى شاركت فيه الحواس بنصيب كبير ، ولما كانت الأخيرة عرضة للخطأ والبطلان لهذا فى موضوع لا يمكن مقابلهته بالحق المطلق الذى يتسم بالبداهة ، والوضوح والذى لا يمكن الشك فى

(١) ديكارت المبادئ - فقرة رقم ٦٧ ص ١٦٦ .

(٢) نفس المرجع فقرة رقم ٢٥ ص ١٢٨ .

(٣) ديكارت . التأملات عثمان امين ١٢٥ - ١٣٦ .

وضوحه ، وبداهته فنحن لانرى فى فلسفته عن الجمال ما يسمى
بالبداهة الجمالية على غرار ما عرفناه عن بداهة الحقيقة
وضوحها .

وإذا كانت بعض الآراء ترى أن الجمال عند "ديكارت" هو الحق
فالبعض الآخر ينظر إلى تجربة الجمال عنده باعتبارها لا تمت بملة
إلى تجربة جمالية ذاتية من تجارب الفنون التشكيلية المتعددة
الجوانب (١) ، بمعنى أنها تجربة عملية لا تتعدى حدود رؤيته
الأشكال الظاهرة - السطحية ، أى تجربة تتحدث عن نفسها
وهذا الرأي مردود عليه بأن محاولة "ديكارت" إدخال مسألة
للحواس وبيان فاعليتها فى التجربة الجمالية تدل على اهتمام
الفيلسوف بمعطيات هذه التجربة على النفس الانسانية ، فإن ما ذكره
عن صوت الموسيقى العالى أو المنخفض إنما يدل على تجربته الفنية
يسمع الموسيقى بدليل أنه يحاول تحليل وقعها على عضو الحس
(الأذن) ومحاولة الربط بين العقل الذى هو الأساس الأول لفلسفته
والحس الذى ينفصل ، ويتعامل مع الوجود الخارجى ويشعر بالجمال
فيسمع الموسيقى ، ويرى جمال النمشال وهكذا تكتمل عند "ديكارت"
معالم التجربة الفنية فليس من الضروري أن يكون الفيلسوف - المهتم
بالجمال - مثالا ، أو موسيقيا ، أو شاعرا أو رساما حتى يشعر
بالتجربة الجمالية أى بعنفوانها على ذاته .

حقيقة أن معايشة التجربة الذاتية فى الفن معايشة راعية ،
ووقفه لاستجماع معاناة الذات من خلال عمل تشكيلى ابداعى لكن هذا
لا يعنى أن كل فنان صادق هو الذى تنطوى تجربته النظرية على

(١) محمد صدقى الجياحجي - الحس الجمالى - دار المعارف ، ١٩٨٣ .

ممارسات عملية وواقعية في مجال الفن ، والجمال وقد ذكر مؤرخو حياة الفيلسوف : انه كان مولعا بالشعر ، والشعراء ، كما أطلسال النظر في الفن التمثيلي ، وألف للملكة كريستين تمثيلية شعرية غنائية (١) ولكنه أعجب بالموسيقى بدرجة كبيرة ذلك لـمما تتميز به من الاعتماد على حاسة السمع ، ولكونها دراسـة فسيولوجية ورياضية وبلغ اهتمامه بها حدا بعيدا دفعه إلى أن يضع فيها نظريته في الجمال " (٢)

حقيقة ان " دينارت " كـفيلسوف أولى اهتماما كبيراً للمسائل العقلية، فهو صاحب الكوجيتو الشهير " أنا أفكر اذن فأنا موجود " مؤكداً من خلاله الوعي الذي هو دليل وجود الذات ومع ذلك فقد أولى الاحساس الجمالي أهمية أيضاً يشهد بذلك ما ذكره في " ملخص الموسيقى " عن التجربة الجمالية وكأنه يقترب من أن يكون موسيقياً ، فمسألة دراسة عملية الابداع الفني في الانسان؛ ومحاولة التوصل إلى معرفة العناصر المكونة له ، والعوامل التنسـي تساعد على التذوق الجمالي ، أو الاستياء النفس من سماع بهسفي الأصوات ، وتآذر عنصرى العقل والحس في تكوين المشاعر الجمالية . كل ذلك إنما يدل بوضوح على أن هذا الفيلسوف النظري ، كان أكثر عملية ، وإيجابية في خلال بحثه في موضوع الجماليات ، والتذوق الفني وفي علاقتها بنفس لانسان وجسده .

(١)

القاموس

(٢) أسماء الاعلام

(ب) المسائل والمصطلحات الفلسفية

—

أ - اسماء الاعمال

Aristote	أرسطو
Averroes	ابن رشد
Agrippa	اجريبسا
Arcesilas	أركاسيلاس (أرسيزيلاس)
Anne	آن
Avicenna	ابن سينا
Arnauld	أرنو
Adam.ch	شارل آدم
Bacon (Francis)	فرنسيس بيكون
Beckman (Issak)	اسحاق بيكمان
Baillet	باييه
Bordan	بوردان
Bruno (Giordano)	جيوردانو برونو
Boutroux (Emile)	إميل بوترو
Berkeley (George)	جورج باركلي
Bergson (Henri)	هنري برجسون
Brehier (Emile)	إميل برييه
Cardinal (de Bérulle)	كاردينال دوبيريول
Christine	كرستين
Chanut	شانسو
Carneades	كارنيادس
Campanella. T	كامبانيلا
Charron (Pierre)	بيير شارون
Calvin (Jean)	جان كالفن
Copernic	كوبرنيكس
Descartes (René)	رينيه ديكارت
Delbos (Victor)	فيكتور دلبوس

Elizabeth	إليزابيث
Empiricus (Sextus)	امبريقوس سكستوس
Francine	فرانسين
Francois	فرانسوا
Ferrier	فرييه
Faulhaber	فولهابر
Francisco de vicoher Cato	فرانشيسكو دي فيكومركاتو
Goluis	جوليوس
Gilbert	جيلبرت
Galilie	جاليليو
Gorgias	جورجياس
Galenos	جالينوس
Gouhier (Henri)	هنري جوييه
Gassendi (Pierre)	بيير جاسندي
Gorgias	جورجياس
Huygens	هيجنز
Harvey	هارفي
Heraclitus	هيراكليتيس
Hélène Hans	هيلين هانس
Hume (David)	دافيد هيوم
Hamlin,(O)	هاملان
Jeanne	جين
Joachim	جوگهيم
Jesbert	جيسبرت
Kant	كانت
Kepler	كبلر
Le vasseur	لوفاسور
Luther (Martin)	مارتن لوتر
Leibniz	ليبنيز
Leibniz (Gottf.)	جوتفريد ليبنيز

Moran	موران
Mydorge	میدورج
Mersenne	مرسین
Melissus	میلیسیوس
March	مارش
Montaigne(Michel de)...			میشیل دی مونتانی
More Henry	هنری مور
Malebranche (Nicolas de)			نیقولامالبرانش
Machiavel (Nicolas)....			نیقولامیکیاغلی
Newton(Issak)	اسحاق نیوتن
Nicolas (de Case)	نیقولادی کوسا
Platon	افلاطون
Plotinus	افلوپین
Pierre	بییر
Parmnides	پارمنیدس
Protagoras	پروتاجوراس
Pyrroh	پیرون(الشاک)
Pomponazzi(Pietro)	پیتروپومپوناتس
Pascal (Blaise)	پاسکال
Reguis	رجیوس
Roth. P	رپتر روٹ
Renan	رینان
Sophiste	سوفسطائی
Sophistes	السفسطائیون
Sophisme	السفسطا
Sorbière	سوبییر
Socrates	سقراط
Saint Augustin	سانت اؤغسطين
Saint Thomas D'Aquin	سانت توما الاکویینی

- ٥٢٠ -

Spinoza (Baruch)	باروخ سبينوزا
Thuillerie	ثيوليرى
Urbain V III	الابا اربان الثامن
Voetius	فوتيسيوس
Xenophanes	اگسينوفان
Yaspers (Karl)	كارل ياسبرز
Zenon	زينون

ب - المسائل والمصطلحات الفلسفية

Actepur	فعل محض
Anatomie	التشريح
Argument temporel	الدليل الزمني
Analyse	التحليل
Attributs Divins	الصفات الالهية
Appetition	الميل (الشغف)
Art de Combinatoire	فن الارتباط
Archétype	نماذج
Âme	النفس
Agnosticisme	مذهب اللاأدريّة
Agnostique	اللاادري
Associationnisme	مذهب الترابط
Apriori	قبلية
Aposteriori	بعديّة
Ausone	أورونيوس
Algebra	الجبر
Allemagne	ألمانيا
Attention	الانتباه
Beau	الجمال
Bien	الخير
But	غاية
Bêtes machines	آلية الحيوان (نظرية)
Bonnes actions	الأفعال الحسنة
Bordeaux	بورديو (مقاطعة)
Bachelier	بكالوريوس
Breda	بريدا (مدينة)
Bretagne	بريتاني (مدينة)
Boitou	بواتو (مدينة)
Béatitude	السعادة (الغبطة)

Christianisme Platonique		المسيحية الأفلاطونية
Collège de LaFlèche	كلية لافليش
Cogitations Private	الخواطر الخاصة (مخطوطة)
Cultural	ثقافي
Caen	كان (مدينة)
Conservation	الحفظ
Conservation de L'existence		حفظ الوجود
Chaos	عماء (خواء)
Clair	وضوح
Cieux	السموات
Correspondance	رسائل (خطابات)
Composé	مركب
Certitude	اليقين
Cogito "(ergosum)	كوجيتو
Contradiction	التناقض
Cause Sui	علة ذاتية (علة ذاتة)
Causale	علية
Criticisme	المذهب النقدي
Création Continué	خلق مستمر
Corps	جسم
Créateur	الخالق
Créatures	المخلوقات
Connaissance	المعرفة
Coeur	قلب
Cerveau	مخ
Droit Civil	القانون المدني
Danemark	الدنمارك
Deventer	مدنيسية
Définition	تعريف
Déduction	الاستنباط

Doute	الشك
Doute Méthodique	الشك المنهجي
Doute Hyperbolique	الشك اللاأدري
Dobito Ergo sum	الدوبيتو
Divinité	الالوهية
Dogmatisme	مذهب اليقين
Deux Chambres	تجويغان
Désir	الرغبة
Discours de La Méthode			مقال في المنهج
Dans Lui Même		"وجود الله"	في ذاته (لا يرى إلا في ذاته)
Entendement	فهم (عقل خالص)
Epistémologie	الابستمولوجيا
Existence	الوجود
Epicurien	الأتبيقوريون
Essence	الماهية
Existence de Dieu	وجود الله
Eternité	الازلية
Etendu intilligible de			الامتداد المعقول للمادة
la Matière	
Etendue géométrique	امتداد هندسي
Etendue sensible	امتداد حسي
Esprits - animaux	أرواح حيوانية
Esprit Pur	عقل خالص
Erreur	الخطأ
Space	المكان - الحيز
Expérience	تجربة
Eternité	أبدية
Eternité Absolue			أبدية مطلقة
Ex			

Expériences	التجارب
Esprit de vérité	روح الحقيقة
Egmond du Hoef	ايجموند دى هوف (منطقة)
Erolu (tiers)	قانون الثالث المرفوع
Efficiente (cause)	العلة الفاعلة (المؤثرة)
Empirisme	التجريبية (المذهب)
Epicurien	الابيقوريون
Exterieur	خارجى
Externe	ظاهرى
Etoiles Fixes	النجوم الثوابت
Esprit de Finesse	روح الرقبة
Freneker	فرنكيير (مدينة - جامعة)
Fronde	حرب الغرود
Force	قوة
Formes	اشكال
Flamme	لهب
Flèche	كلية لافليش
Francoine	فرانسين
Francois	فرانسوا
Ferrier	ثرييه
Francisco de vicomer	فرانشيسكو دى فيكومركاتو
oato	
Géometrie	الهندسة
Garantie Divine	الضمان الالهى
Gland pineale	الغدة الصنوبرية
Homo Greatus	الانسان المخلوق
Hollande	هولندا
Hiérarchie	الترتيب
Hasard	الصدفة
Humanité	الإنسانية
Ideés	المعاني

Individualité	فردية
Individual	فردى
Intellectualisme	المذهب العقلى
Italie	ايطاليا
Intuition	حدس
Inférence	الاستدلال المنطقى
Inter-actionisme	التفاعل المتبادل
International	دولى
Immaterialisme	اللامادية (مذهب)
Identité	الذاتية "مبدأ"
Immanent	العلة الباطنة الحالة
Inné	فطرية
Ideé Inée	أفكار فطرية
Infini	اللانهاية
Justice Divine	العدالة الالهية
Jesuits	جزويت
Je pense donc Je Suis	أنا أفكر فانا موجود
Kepler	كبلر
La Haye	لاهاى
Licencié	الليسانس
Lumière Naturelle	النور الطبيعى (الضوء)
Lune	القمر
LaHaye	لاهاى (مدينة)
Liberté d'Indifférence	حرية اللامبالاة
Mathématique	...	الرياضة
Morale Provisoire	الاخلاق المؤقتة (مندديكارت)
Minumes	الصغار (المتواضعون) (جماعة سرية)
Musique	الموسيقى
Musica Compendium	موجز فى الموسيقى
Matière	(المادة الهيولى)
Manuscrit (Livre écrit	مخطوطة / مخطوطات ليدسكات

- ori -

Manque	نقص
Monad	الموناد (الجوهر)
Monadology	المونادولوجيا (مؤلف)
Mano	محاورة مينون (افلاطون)
Machine	آلة
Machinal	آلى
Mécanisme	الآلية (الميكانيكية)
Mécanisme Universelle	...		الآلية الكلية
Malin Genie	الشيطان الماكر
Matière du premier Element			مادة العنصر الاول
Matière du Second Element			مادة العنصر الثانى
Matière du Troisième Element			مادة العنصر الثالث
Matérialisme Historique			المادية التاريخية (مذهب)
Matérialisme Dialectique			المادية الجدلية (مذهب)
Mal	الشر
Mémoire	الذاكرة
Mental	ذهنى ، عقلى
Méthode	المنهج
Miracle	معجزة
Miracle de la Création...			معجزة الخلق
Membres	الأعضاء
Muscles	العضلات
Néohomisme	التومادية الجديدة
Nominalist	الاسمية
Nominalisme	مذهب اسمى
Nature Simple		طبائع بسيطة
Natura Naturans		الطبيعة المنطبقة
Nécessaire	ضرورى (لازم)
Nombre	عدد
Nouveau Monde		العالم الجديد
Nerfs	الاعصاب
Notion	معنى
Ordre	نظام

Oratoire	مجمع الاوراتوار
Observations	ملاحظات (مخطوطة)
Olympica	أوليمبيقا (مخطوطة)
Objectivité	موضوعية
Omnipotence	القدرة
Omniscience	العلم
Ontologie	الدليل الانطولوجي
Obscure	غامض ، مبهم
Philosophie Moderne	الفلسفة الحديثة
Protestantisme	البروتستانتية (مذهب)
Paris	باريس
Parnassus	البرناسيس (مخطوطة)
Praeambula	مقدمات (مخطوطة)
Péché Originale	الخطيئة الاصلية
Presuppositions	مسلمات
Pierre Pour Dieu et la Vierge	صلاة لله والسيدة العذراء
Principes	مبادئ
Plaisirs	شهوات - ملذات
Passion	انفعال
Prédestination	قدر سابق
Pratique	عملية
Poumons	رئتان
Parfait	كمال
Pensée	الفكر
Plein	ملاء (مليء)
Première Movement Universelle	اللحظة العالمية الأولى
Phaedo	فيدون (محاورة)
Poursui	لذاته
Prim	

Paralléle	متوازي
Parallélisme Absolu	التوازي المطلق
Principe de l'individuation		مبدأ التفرد
Perpetuité (Eternité)	الأبدية	شمسهاعية الأزلية - الأبدية
Psychologie	علم النفس
Preuve téléologique	برهان الغاية
Principes de la philosophie	(مؤلف)	مبادئ الفلسفة
Passion de l'âme	انفعالات النفس (مؤلف)
Perfection Divins	الكمالات الالهية
Puissance	قوة
Panthéisme	وحدة الوجود (مذهب)
Propre substance	جوهر ذاتي، خاص (الله)
Quod vitae sectabor Iter	؟	أى طريق فى الحياة أتبع ؟
Qualités Primaires	كيفية أولية
Qualités Secondaires	كيفية ثانوية
Réflexion	التأمل
Réalité actuelle	الوجود الفعلى
Répétition	التكرار
Relativité de la connaissance		نسبية المعرفة
Rationalisme	المذهب العقلى
Renaissance	عصر النهضة
Raisonnement	تدليل عقلى - استدلال
Regulae ad directionem Ingenii		القواعد لقيادة العقل
Règles de la méthode		قواعد المنهج
Règle de l'evidence		قاعدة البدهة
Règle de la synthèse		قاعدة التحليل والتقسيم

Ordre	قاعدة الترتيب والترتيب
Règle des dénombrements		قاعدة الاحصاء
Realité objective	الوجود الموضوعي
Sens externes	الحواس الظاهرة
(Exterieur ou externe)		
Scientifique		علمي (متعلق بالعلم)
Science	العلم
Sa philosophie	فيلسوفه
Suisse	سويسرا
Sange	الدم
Stadium bone Mentis		دراسة للعقل السليم (مخطوطة)
Saint German de paris		سانت جرمان دي باري (حي)
Soleil	الشمس
Simple idea	افكار بسيطة
Senses	الحواس
Substance	جوهر
Skepticisme	مذهب الشك
Spirituale	روحي
Spiritualité	الروحانية
Spiritualisme	المذهب الروحي
Subjectivité	الذاتية
Subjective	ذاتية
Syllogisme	القياس
Sujet	الانبة الانا
Spirit	النفس
Soul	النفس
Souls	الأرواح الحيوانية
Sagesse Universelle	حكمة كلية
Simplicité	البساطة

Statues	تماثيل
Scepticisme	مذهب الشك
Toraine	تورين (مدينة)
Traité de l'Homme	بحث في الانسان
Théorie	نظرية
Thaumantis Regia	قصر العجائب (مخطوطة)
Temps	الزمان
Triangle	مثلث
Tabula Rasa	صفحة بيضاء
Théologie	اللاهوت
Téléologie	الغائية
Terre	الأرض
Traité de la Lumière	رسالة في الضوء
Université de Poitiers	جامعة بواتييه
Universelle	واحد كلي
Universel	كلي
Univers	الكون (العالم)
Ulm	أولم (مدينة)
Utrecht	مجمع اوترخت
Vision en Dieu	الرؤية في الله
Vie	حياة
Vie Militaire	حياة عسكرية
Verités Eternelles	الحقائق الابدية
Voix	الصوت
Vérites Mathématique	الحقائق الرياضية
Véracité Divine	الصدق الالهي
Volonté	إرادة
Vent	رياح

- ٥٣١ -

Vice	الرذيلة
Vie Vertueuse		حياة فاضلة

(٢)

المصادر

- أ - مصادر فرنسية
- ب - مصادر إنجليزية
- ج - مصادر عربية

- ٥٢٥ -

١ - مصادر فرنسية

- 1- Adam ch et Milhaud G, Descartes, Correspondance
Félix Alcan, Paris 1936 Tome 1.
- 2- Adam.ch et Tannery(Paul), Oeuvres de Descartes
Paris, Léopold cerf Imprimeur-Éditeur 12
vols, Paris 1896 1910.
- 3- Alquié (Ferdinand): Descartes, Hatier.Boivin
Paris 1956.
- 4- " " : La Découverte Métaphysique
de l'homme chez Descartes,
Paris P.U.F 1950.
- 5- Boutroux, Emile: La Philosophie de Kant, Librairie
Philosophique Jvrin 1926.
- 6- " " : Science et Religion dans la
philosophie contemporaine, Ernest
Flam marion Paris 1947.
- 7- " " : Moral et Religion, Ernest
Flammarion editeur, Paris 1925.
- 8- Baillet. A : La vie de Monsieur Descartes
P.u.t Paris 1691.
- 9- Brehier(Emile): Histoire de la philosophie
libraire Félixalcan Paris
1932.
- 10- " " : La Philosophie et son Passé
Alcan, Presses Universitaires
de France , Paris 1940.

- 271 -

- 1 - Cresson (André): Les Systemes Philosophiques
Librairie Arnauld Colin,
Paris 1929.
- 1 - " " : Descartes
p.u.f Paris 1929.
- 1 - " " : La Philosophie Francaise
Librairie Arnauld.Colin
Paris 1944.
- 1 - Charpentier T.V, Discourse de la Méthode
Librairie Hachette E.T,
Paris 1918.
- 1 - Charles, Werner: Le Problème du Mal dand la
Pensée Humaine p.u.t Paris
1944.
- 1 - Chevalier.J. Descartes , Presses,
Universitaires de France Paris
1921.
- 1 - Darbon, André: Etudes Spinozistes
p.u.t Paris 1946.
- 1 - Delbos. V : La Philosophie Francaise,
librairie plon, Paris 1921.
- 2 - De Sacy (Sammul.S): Descartes Par Luimême
Ecrivains de toujours du seuil
Paris 1962.
- 2 - Foulquiee;F : Dis Course de la Methode,
Societe l'école Paris 1947.
- 2 - Gilson (Etienne) : La Philosophie au Moyen age
Payot. Paris Saint Germain 1962
- 2 - Gouhier(Henri): La Pensée Religieuse
de Descartes, Paris,Librairie
Philosophique Jvrin 1924.
- 2 - ----- : La Philosophie de Malebranche

- OTY -

- 2 - Guard(Victor) : La Philosophie Religieuse de pascal et la pensée Contemporaine Librairie Bloud, E.T Paris 1909.
- 2 - Hamlin.O : Le Système de Descartes p.u.f Paris 1954.
- 2 - Khodoss. Florence: Méditations(Descartes) Librairie Hachette Paris 1963.
- 2 - Koyre (Alexandre) : Trois leçons sur Descartes, p.u.f Paris 1958.
- 2 - Laberthonnière, Etude Sur Descartes p.u.f , Paris 1935. V.I
- 3 - La porte .J: La Rationalisme De Descartes Librairie philosophique Jvrin Paris 1945.
- 3 - Leibniz G.W : Théodiceé , Parpaul Janet, Librairie Hachette, Paris 1878.
- 3 - Malebranche (Nicolas de) : La Recherche de La Vérité Tome I, Ernest Flammarion Editeur, Paris 1753.
- 3 - Pascal, Blaise: Les pensée, Emile Faguet, P Paris 1943.
- 3 - Simon Jules: Oeuvres de Descartes Discourse de la Methode p.u.f Paris 1922.
- 3 - Serrus. ch: La Méthode de Descartes et son Application à la Métaphysiques, Librairie Felix Alcan, Paris 1933.
- 3 - Spinoza (Bendictde) Léthique Traduit par Roland Gailllois Edition

- 07A -

- 3 - Thouverez (Emile) Descartes,
Méditation; Librairie Classique
Eugène, Blin, Paris 1941.
- 3 - Wahl, Jean, Tableau de la Philosophie
Fran Caise Edition Gallimard,
Paris 1962.
- 3 - Jaspers. Karl. Introduction à la Philosophie
Librairie Plon, Paris 1951
- 4 - ----- , : Descartes et la Philosophie
H pollinow Paris.1938.

ب - مصادر انجليزية

- 1- Aristotle : Metaphysics , Book 1 ch IV
by John Warrington, London
1956. Every man's Library.
- 2- Berkeley. George: The Principles of Human
know Ledge F.p, London
1937.
- 3- Ben. A W: A History of Modern Philosophy
the thinkers Library , London
Watts 1912.
- 4- Castelles (Ablurey): An Introduction to
Modern Philosophy, University of
oregen U.S.A 1963.
- 5- Collins.J.D : God in Modern Philosophy
U.S.A Chicago 1959.
- 6- Colling wood (R.G) : Faith and Reason ,
Chicago, Quadrangle Books
U.S. A 1968.
- 7- Harry.W. Austry: Religious Philosophy U.S.A
1965.
- 8- Hampshire, Stuart: Spinoza, London White
Fiars Press Ltd 1962.
- 9- Hoffding. Harold: A History of Modern
Philosophy
- 10- Jeager, Werner: The Ideals of Greek
Culture. I. by Gelber. Hight
Volum 11 Oxford 1944.

- 081 -

- 11- Kant, I : Critque of Pure Reason T. by
N Kemp Smith , Macmillan,
London 2 nd imp 1961,
- 12- Kenny, Anthony: Descartes, Philosophical
Wettres, University of Minnesota
Press Minneapolis U.S.A 1981
- 13- Locke, John: An essay Concerning
Human understanding , Alexander
Campbell Fraser NewYork.
- 14- Leibniz. W. Carr: The Monodology T. Herbert
W. Carr , California los
Angeles F.p 1930.
- 15- M. Maritain(Jacques), The Dream of
Descartes, Philosophical
Library New York. 1944.
- 16- O'Connord. J: Acritical History of Western
Philosophy , the Free Press of
Golencoe U.S.A 1964.
- 17- Popkin richard, A History of 16 and 17
Centuries, the Free Press
Collier, New York .U.S.A 1966.
- 18- Russell. Bertrand: A History of Western
Philosophy Urwin Bkothers Limited
Woking. London 1947.

- 087 -

- 19- Russell. Bertrand: Wisom of the west ,
Philosophical Library U.S.A
New York. 1966.
- 20- Sichel, Edith: the Renaissance , the thinkers
Library, London 1940.
- 21- Stroud, Barry: Hume. London 1977
- 22- Scruton, Roger: From Descartes to Wittgenstein
A Short History of Modern Philosophy
London Boston. Henley .
- 23- Vitch. John: Discours on Methode LLD The
temple press, England-London
1916.
- 24- Wright, W; A History of Modern Philosophy,
The Macmillan Company. New York
1946.
- 25- Wall, Jean: The Philosophers way , London
1944.
- 26- Wilson. D. Margaret: Descartes U.S.A ,
New York, American Library 1969.
- 27- Zeller : Outline of the History of Greek
Philosophy , London 1948.
- 28- Encycle Paedia Britannica, Library ,
Library of Congress Catalog Card
Number U.S.A Volum 20, 1964.

ج - مصادر عربية

- ١- أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال ، تحقيق كامل طيبيا ، د. كامل عياد ، مكتب النشر العربي دمشق ١٩٣٤.
- ٢- : المنقذ من الضلال : الدكتور عبد الحليم محمود مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٥.
- ٣- أفلاطون : فيدون د. زكي نجيب محمود ط ٢ - القاهرة ١٩٤٥.
- ٤- : المأدبة ، أوفى الحب لأفلاطون د. علي سامي النشار ، الأب شحاته قنواقي ، الإسكندرية عباس احمد الشربيني دار الكتب الجامعية ١٩٧٠.
- ٥- توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مكتبة الآداب بالجماهير القاهرة ١٩٤٧.
- ٦- حسن حنفي حسنين : قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر دار الكتب الجامعية ١٩٧٠.
- ٧- حبيب الشاروني : فلسفة فرنسيس بيكون ، الدار البيضاء ١٩٨١.
- ٨- ديكرات : التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة د. هان أمين مكتبة الانجلو المصرية ط ٢ ١٩٥٦.
- ٩- : مبادئ الفلسفة ، ترجمة د. عثمان أمين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٠.
- ١٠- : المقال في المنهج ترجمة محمود الخفيري ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة ط ٢ - ١٩٦٨.
- ١١- زكريا ابراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية ، عبقريات فلسفية مكتبة مصر ط ٢ ، ١٩٧٢.
- ١٢- علي عبد المعطي محمد : تيارات فلسفية حديثة ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤.

- ١٣- على هيدالمعطي محمد : ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية ، دار
المعرفة الجامعية ١٩٨٣ .
- ١٤- : قضايا الفلسفة العامة ومباحثها ، دار
المعرفة الجامعية ١٩٨٣ .
- ١٥- عثمان أمين : ديكرت مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥
- ١٦- : محاولات فلسفية ، مكتبة الانجلوالمصرية ،
١٩٦٧ .
- ١٧- : رواد المثالية في الفلسفة الغربية ، دار
المعارف ١٩٦٧ .
- ١٨- كانت : : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن
أن تصير علما ، ت نازلي اسماعيل ، م
عبدالرحمن بدوي دار الكتاب العربي للطباعة
والنشر ١٩٦٨ .
- ١٩- د. محمد علي ابوريان : الفلسفة أصولها ومبادئها ، دار المعرفة
الجامعية ١٩٧٨ .
- ٢٠- : تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس
المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب
الاسكندرية ط ٤ - ١٩٧٤ .
- ٢١- : تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)
دار الكتب الجامعية الاسكندرية ط ١ ١٩٦٩
- ٢٢- محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان ، دار المعارف ،
بالاسكندرية ١٩٧١ .
- ٢٣- محمود فهمي زيدان : مناهج البحث الفلسفي ، دار الاحد البعيري
اخوان ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٢٤- : في النفس والجسد (بحث في الفلسفة
المعاصرة) دار المعارف بالاسكندرية ١٩٧٧ .
- ٢٥- نزلي إسماعيل : الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة) مكتبة
الحرية الحديثة جامعة عين شمس القاهرة ٩٧٩

- ٢٦- نجيب بلـدى : ديكارت - دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩
- ٢٧- يوسف كـرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، دارالمعارف ،
بالقاهرة ١٩٦٢ .
- ٢٨ - _____ : تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصرالوسيـط،
دارالكاتب المصرى القاهرة ١٩٤٦ .
- ٢٩ - _____ : تاريخ الفلسفة الحديثـة دارالمعارف ،
بالقاهرة ١٩٥٧ .

...

محتويات الكتاب

صفحة	
١	تقديم بقلم الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريسان
٧ - ٥	مقدمة
٣٥ - ٧	<u>الفصل الأول</u> : الفلسفة الحديثة
-	(البداية ، الخصائص ، منهج الدراسة)
١١	١. مقدمة في الفلسفة الحديثة
١٢	١ - البداية التاريخية للعصور الحديثة
١٧	٢ - خصائص الفكر الفلسفي الحديث
١٧	أ - النزعة العلمية
٢٠	ب - الطابع الفردي
٢١	ج - سمة الدولية
٢٣	٣ - منهج دراسة الفلسفة الحديثة
٢٩	٤ - التعريف بالمذهب العقلاني
٧٦ - ٣٣	<u>الفصل الثاني</u> : رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠)
-	(حياته - ومؤلفاته)
٣٥	١ - حياته
٣٥	أ - مرحلة الطفولة
٣٨	ب - ديكارت في لافليش
٤٤	ج - " في هولندا
٤٩	د - " في باريس بين اللهو والعلم والشهرة
٥٦	هـ - موقف الفرنسيين والهولنديين من فلسفة ديكارت الجديدة
-	تعليق وتقييم
٦٠	أ - المرحلة الأولى
٦١	ب - المرحلة الثانية
٦٢	ج - المرحلة الثالثة
٧٠	٢ - مؤلفاته : عرض تحليلي لمؤلفات الفيلسوف
-	مع التعليق عليها

١١١	- ٧٧	الفصل الثالث : المنهج الديكارتي
٧٩	١- مدخل إلى المنهج الديكارتي
٨٧	٢- دور الرياضة في تأسيس المنهج
٩٧		- أثر النشأة الدينية الأولى في تأسيس المنهج
-	وعوامل أخرى
١٠١	* تعليق وتقييم
١٠٣	٤- أسس المنهج الديكارتي
١٠٤	ج- أسباب أو علل توقع الانسان في الخطأ
١٠٦	٦- قواعد المنهج
١٠٦	أ- قاعدة البداهة
١٠٧	ب- قاعدة التحليل والتقسيم
١٠٨	ج- قاعدة الترتيب والترتيب
١٠٩	د- قاعدة الاحصاء
١٠٩	٧- مشكلة المنهجين "أرسطي" و"بيكون" و"ديكارتي"
١٥٨	- ١١٣	الفصل الرابع : الشك المنهجي
١١٥	١- مقدمة تاريخية في مفهوم الشك
١١٦	٢- مشكلة المعرفة بين العقل والحواس
١٢٢	٣- مذهب الشك في تاريخ الفلسفة
١٢٢	* معنى لفظ الشك
١٢٢		(أولاً) الجذور التاريخية لمذهب الشك عند اليونان
١٢٢	أ- اكسينوفان
١٢٣	ب- الايليون
١٢٤	ج- هيرقليطس
١٢٤	د- السوفسطائيون
١٢٦	١- بروتاغوراس
١٢٦	٢- جورجياس
١٢٦	هـ- سقراط
١٢٧	و- أفلاطون
١٣٠	ي- مذاهب أخرى
١٣١	١- بيرون الشك

صفحة

١٣٦	(ثانياً) مذهب الشك في عصر النهضة ومطالع العصر الحديث
٤٠	١- ميشيل دي مونتاني
١٤١	٢- تعليق وتقويم
-	(ثالثاً) مكانة الشك الديكارتي من تيار الشك فسي
١٤٧:	القرن السابع عشر
١٥١	٤- الشك، والفلسفة الديكارتية
١٥٤	٥- مراحل الشك الديكارتي
١٥٤	٦- توقف الشك في وجود الذات الانسانية
١٥٧	٧- الدوبيتو واشبات وجود الذات
٢٠٩ - ١٥٩	<u>الفصل الخامس : التاملات الميتافيزيقية</u>
١٦١	* مقدمة: رؤية تحليلية
١٦١	١- الدعوة إلى التاني وعدم التعجل في اصدار الاحكام
١٦٣	أ- الشك في العالم المادي المحسوس
١٦٥	٢- البحث عن الذات
١٧٦	ب- وضوح المعارف وتميزها مرجعه النفس ،
-	وليس الحواس
١٨٤	ج- رؤية تحليلية ديكارتية للأفكار
١٨٨	د- الوجود الموضوعي والصوري، والأشرف فسي
-	المفهوم الديكارتي
١٩٥	هـ- افتراض تعسفي
٢٠٠	القسم الاول - البحث في الأدلة على وجود الأشياء المادية
٢٠٤	أ- وضوح المعارف وتميزها مرجعه النفس وليس
-	الحواس
٢٠٤	القسم الثاني : البحث في طبيعة الأشياء المادية
٢٠٥	أ - أمور منسوبة خطأ إلى الطبيعة
٢٠٦	القسم الثالث : تبرئة الطبيعة من تهمة خطئها
-	فيمس يتعلق بالأمور السامعة أو الضارة .

صفحة

٢٠٩ - ١	الفصل السادس: الميتافيزيقا
٢١١	١- تصور ديكرت للميتافيزيقا
٢١٤	أ- مبادئ الفلسفة
٢١٥	ب- البحث عن المبادئ أو فحصها
٢١٦	٢- ميتافيزيقا ديكرت أو مراحل اليقين الثلاث
٢١٩	٣- من دائرة الشك إلى ثبات اليقين
٢٢١	٤- محاولة الخروج من الدوبيتسم
٢٢١	أ- اليقين الأول - وجود النفس
٢٢٦	ب- اليقين الثاني - وجود الله
٢٣٠	اعتراضات على فكرة وجود الله
٢٣٣	معنى نظرية الأفكار الفطرية
٢٣٣	تاريخ النظرية
٢٣٩	نقد الدليل الأنطولوجي
٢٤٤	تعليل وتقييم
٢٤٧	ج- اليقين الثالث - وجود العالم
٢٥٣	١- تصور الأفكار بين ديكرت ولوك، وباركلي
٢٦٦	٢- نقد باركلي للكيفيات الثانوية عند ديكرت
-	ولوك ، وظهور المذهب اللامادي
٢٦٦	أ- تصور ديكرت ولوك للعالم المادي
٢٧٤	ب- موقف باركلي من المعرفة بين تصور ديكرت وتجريبية لوك
-	ج- المذهب اللامادي عند باركلي ، وأثر الفكر الديكارتي
٢٨٠	١- العالم المنظور في تصور باركلي
٢٨٣	٢- دور معطيات البصر، واللمس في ادراك الأشياء
٢٨٥	٣- وجود النفس
٢٨٩	٤- الانطلاق من المادة إلى وجود الجوهر الروحي أو تصور
-	فكرة الله
٢٩٤	٥- أدلة وجود الله
٢٩٩	٦- الفعل الإلهي
٣٠٠	٧- خلاصة

صفحة	
٢٨١ - ٣٠٣	<u>الفصل السابع : وجود الله</u>
٣٠٥	تمهيد
٣١١	١- تصور الميتافيزيقي لاله الديكارتى ...
٣١٢	أ- تصور الاله الديكارتى بين تصور الجواهر
-	الواحد عند سبينوزا، والموناد الأعظم
-	عند ليبنتز
٣١٢	ب- الاله الاسبينوزى، ومذهب وحدة الوجود
٣٢٥	ج- الوجود الالهى بين "ديكارت" و"سبينوزا"
٣٣٧	- اثبات وجود الله عند "ليبنتز"
٣٥٣	٢- التيار اللاهوتى المستمر
٣٥٤	(١) وجود الذات الالهية
٣٥٧	أ- أدلة ديكارت على وجود الله ...
٣٦٥	ب- حقيقة الذات الالهية ...
٣٦٧	(٢) الفعل الالهى
٣٧٤	(٣) الصفات الالهية
٣٧٥	أ- الوحدةانية
٣٧٧	ب- الأزلية
٣٧٨	ج- اللاهائية
٣٧٨	د- العلم
٣٧٩	هـ- القدرة
٣٧٩	و- الروحانية
٣٨٠	ز- البساطة
٤١٣ - ٣٨٣	<u>الفصل الثامن : نظرية الحقائق الابدية</u>
٣٨٥	مفهوم النظرية
٤٠٨	تعليق، وتقييم
٤٢١ - ٤١٥	<u>الفصل التاسع : نظرية الخلق المستمر</u>
٤١٧	معنى النظرية

صفحة

٤٦٣ - ٤٢٢ الفصل العاشر - مشكلة الطبيعة (الفيزيقا) ٥٥٠

٤٢٥ تمهيد ٥٥٠

٤٢٥ ١- تصور "ديكارت" للجوهر المادى ٥٥٠

٤٢٧ ٢- العالم الطبيعى بين الحركة والامتداد ٥٥٠

٤٣٤ ٣- تصور "العالم الجديد" عند "ديكارت" ٥٥٠

٤٣٨ ٤- التصور الآلى الميكانيكى للعالم الجديد ٥٥٠

٤٤٥ ٥- التمييز بين النفس والجسد ٥٥٠

٤٥٠ ٦- النظرية الآلية ، وحركة الحيوان ٥٥٠

٤٥٩ ٧- ازمة العلل الغائية بين الميتافيزيقية ٥٥٠

- والفيزيقا الديكارتية ٥٥٠

٤٧٣ - ٤٦٥ الفصل الحادى عشر : مشكلة المعرفة (الابستمولوجيا) ٥٥٠

٤٦٧ تمهيد ٥٥٠

٤٦٧ ١- مبحث المعرفة (الابستمولوجيا بصفة عامة) ٥٥٠

٤٦٧ أ- إمكان المعرفة ٥٥٠

٤٦٧ ب- مسالك المعرفة ٥٥٠

٤٦٩ ج- طبيعة المعرفة ٥٥٠

٤٧٠ ٢- موقف "ديكارت" من المعرفة ٥٥٠

٤٧٠ ٣- "ديكارت" ، واليقين الابستمولوجى ٥٥٠

٥٠٠ - ٤٧٥ الفصل الثانى عشر: مشكلة الأخلاق ٥٥٠

٤٧٧ تمهيد ٥٥٠

٤٨٠ ١- الارادة مصدر الخطأ ٥٥٠

٤٨٥ ٢- الحرية الانسانية والخطأ ٥٥٠

٤٩١ ٣- العقل أساس الأخلاق ٥٥٠

٤٩٤ ٤- الأخلاق الموقتنة ٥٥٠

٤٩٩ تم تحليل وتقييم ٥٥٠

٥١٣ - ٥٠١ الفصل الثالث عشر : مشكلة الجمال (الاستطيقا) ٥٥٠

٥٠٣ ١- المذهب الديكارتى بين العقل والعاطفة ٥٥٠

٥٠٤ ٢- العصر الحديث، والنزعة الذاتية للجمال ٥٥٠

صفحة

(١)

٥٣١ - ٥١٥	القاموس
٥١٧	أ - أسماء الأعلام
٥٢١	ب - المسائل والمصطلحات الفلسفية

(٢)

٥٤٥ - ٥٣٣	المصادر		
٥٣٥	أ - مصادر فرنسية
٥٤٠	ب - مصادر إنجليزية
٥٤٢	ج - مصادر عربية

(٣)

٥٥٣ - ٥٤٧	محتويات الكتاب
-----------	-----	-----	----------------

" تم بحمد الله وتوفيقه "

